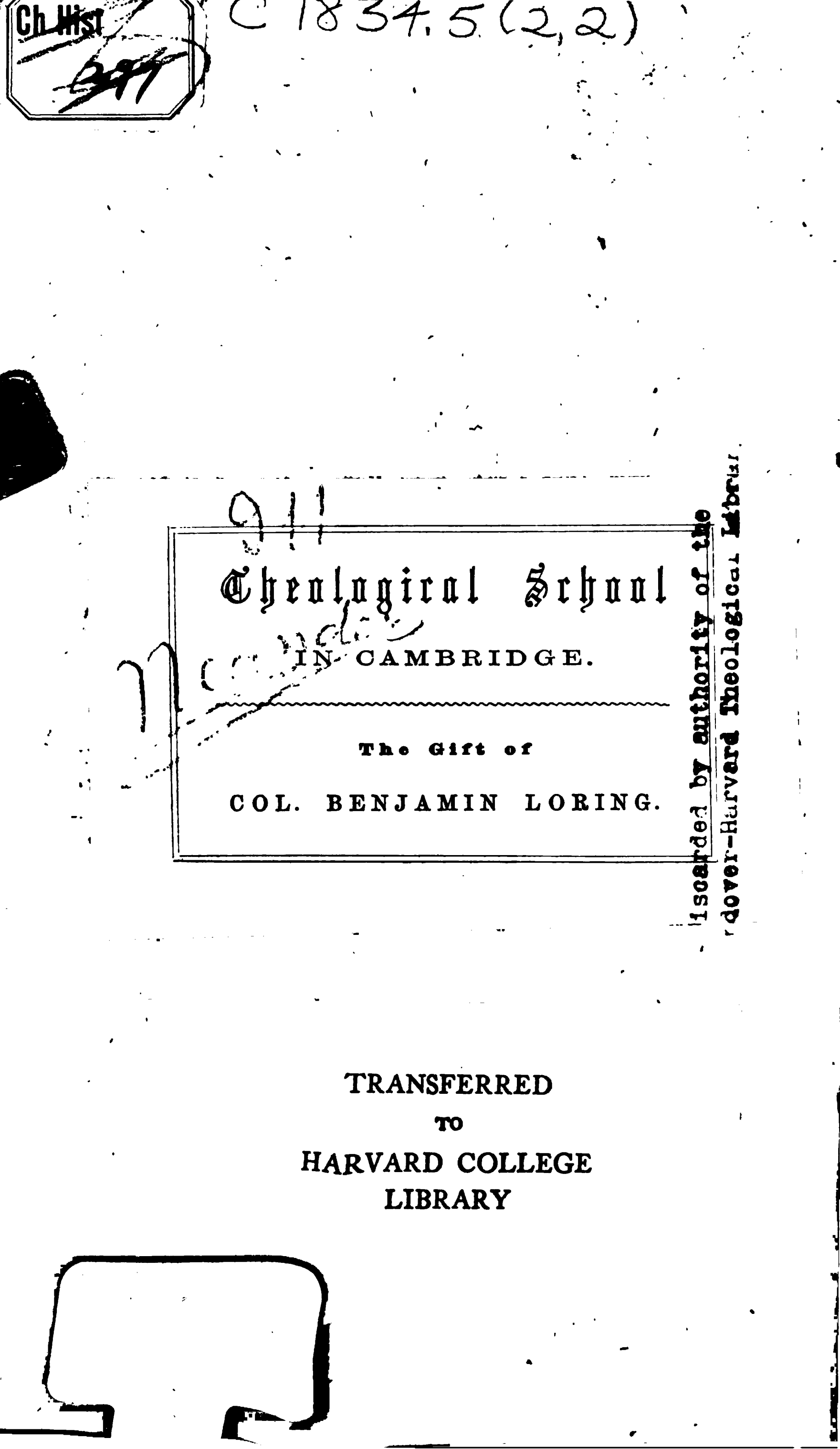
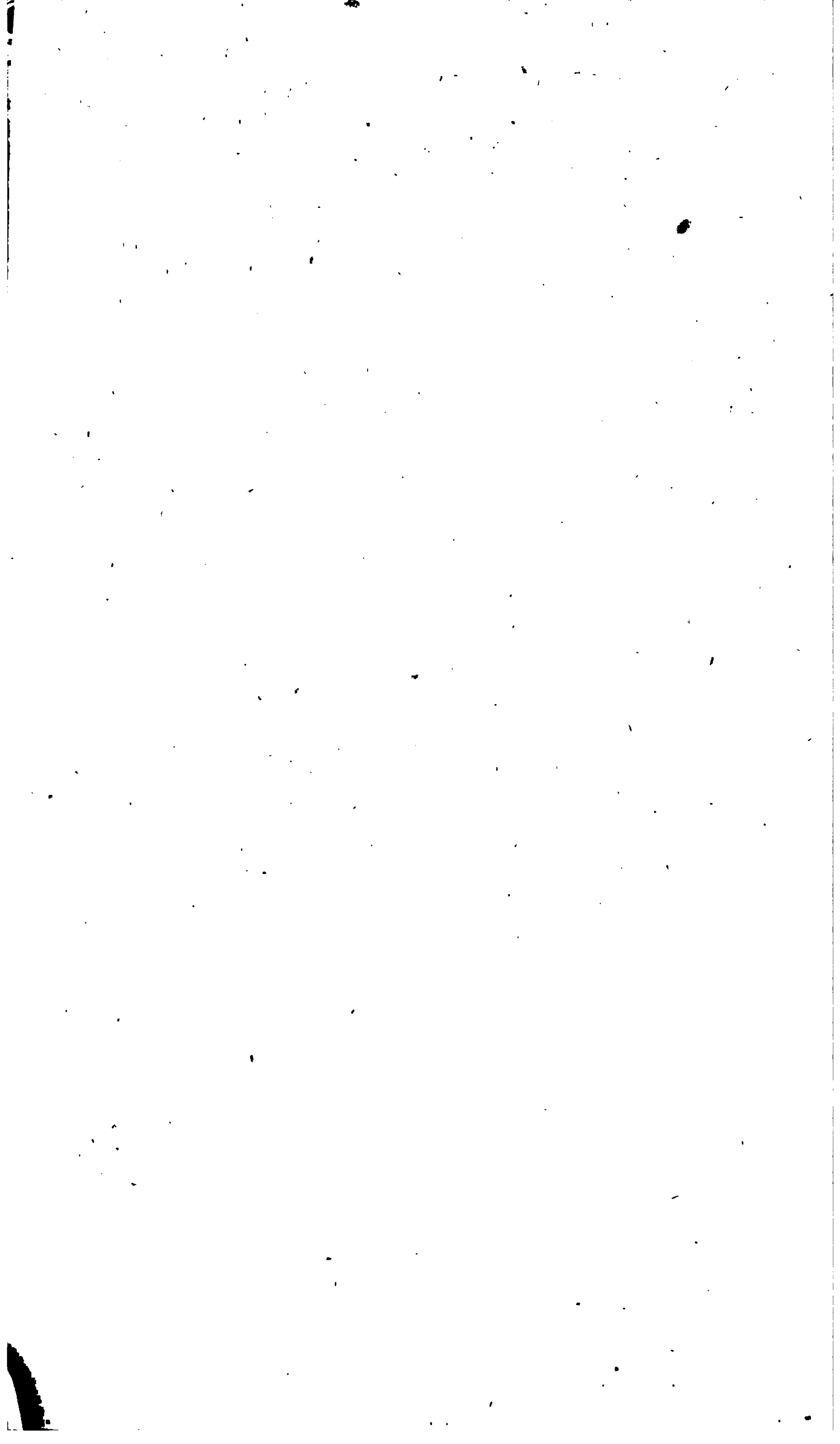








Allgemeine Geschichte
der
christlichen Religion
und
Kirche.

Von

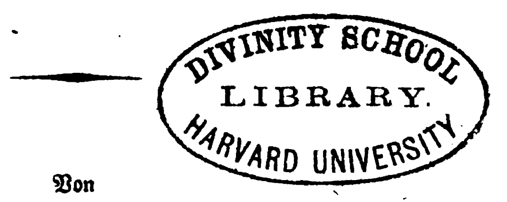
Dr. August Neander.

Das Wort des Herrn:
Mein Reich ist nicht von dieser Welt.

Zweiter Band,
welcher die Kirchengeschichte von Constantin d. G. bis auf Gregor d. G. enthält.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1829.

Allgemeine Geschichte
der
christlichen Religion
und
Kirche.



Von

Dr. August Neander.

Das Wort des Apostels Paulus:

Unser Wissen ist Stückwerk; nun aber bleibet Glaube, Hoffnung, Liebe.

Zweiten Bandes zweite Abtheilung,
welche die Geschichte des christlichen Lebens, des christlichen Cultus und den Anfang der Lehrgeschichte enthält.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1829.

Meinem

treuen Jugendfreunde,

dem

Syndikus der gemeinsamen theuren Vaterstadt,
der freien Stadt Hamburg,

dem

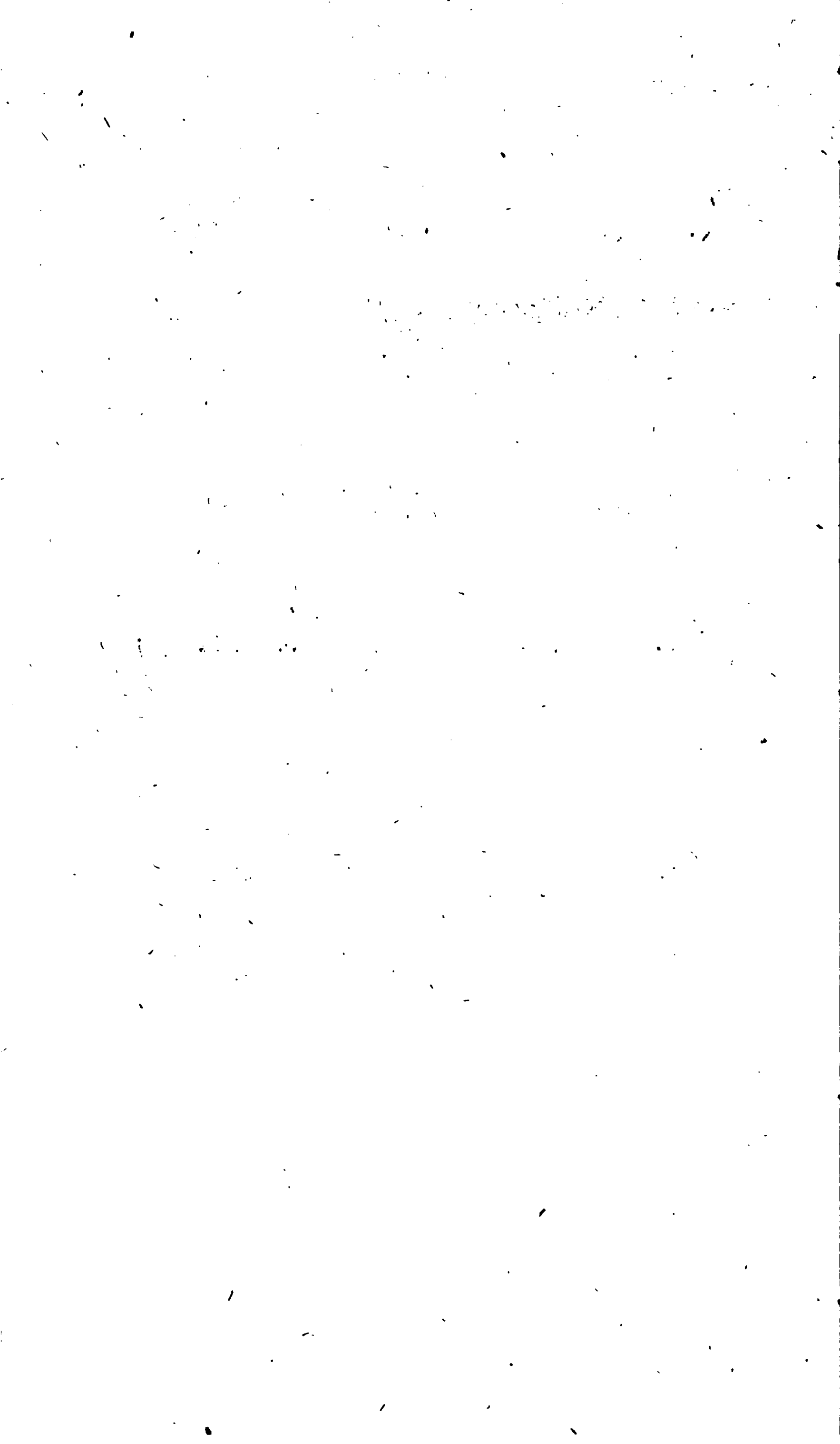
Hrn. Doctor Karl Sieveking,

zum Andenken

der früh geknüpften Seelenverbindung, welche ausgehend
von dem, was ewig ist, nicht untergehen kann,

gewidmet.

Berlin, den 30sten September 1829.



Vorwort.

Indem ich hier die zweite Abtheilung des zweiten Bandes meiner Kirchengeschichte der öffentlichen Mittheilung übergebe, glaube ich, das in den früheren Vorreden Gesagte voraussetzend, nur dies hinzusetzen zu müssen.

Zu der Leser und meiner Bequemlichkeit hielt ich es für gut, den reichen Stoff auch hier noch in zwei Abtheilungen zu vertheilen. Die Ausführung mag dies rechtfertigen.

In dem ersten Bande ließ ich auf die Geschichte der Dreieinigkeitslehre die Geschichte der christlichen Anthropologie folgen. Weil aber die Streitigkeiten über die Dreieinigkeitslehre mit den Streitigkeiten über die beiden Naturen in Christo in dieser Periode so genau zusammenhängen, hielt ich es für besser, hier von jener Anordnung mich zu entfernen und die Geschichte der Lehre von der Person Christi unmittelbar auf die Geschichte der Dreieinigkeitslehre folgen zu lassen. Ferner hätte ich allerdings diese zweite Abtheilung mit der Geschichte der Dreieinigkeitslehre schließen können, und diese Anordnung hätte sich von manchen Seiten empfohlen; weil aber der Anfang der Geschichte der Lehre von der Person Christi in dieser Periode mit Vielem, was in der Geschichte der Dreieinigkeitslehre entwickelt worden, so genau zusammenhängt und Beides sich gegenseitig erläutert und ergänzt, so zog ich es vor, das Letztere noch mit dieser Abtheilung zu verbinden.

Das Urtheil aller unbefangenen Wahrheitsfreunde, sey es ein gutheißendes oder ein widerstreitendes, über das Ganze oder über Einzelnes, wird mir stets willkommen seyn. Das Urtheil derjenigen, welche Häupter oder Knechte der Partheien und Schulen sind, verachte ich. Ein Gräuel ist mir jegliches Papstthum, sey es ein staatskirchliches, dogmatisches, pietistisches oder philosophisches, ein orthodoxes oder ein heterodoxes. Möge der Herr seiner Kirche die Freiheit, welche Er ihr erworben, erhalten, und diejenigen, welche seine Jünger sind, keines Menschen und keines menschlichen Geistes Knechte werden lassen.

Es versteht sich von selbst, daß ich die Beurtheiler dieses Werks bitten muß, ihr Urtheil über die Anordnung der einzelnen Theile dieser Abtheilungen bis auf die Vollendung des Ganzen zurückzuhalten.

Schließlich danke ich von Herzen meinen lieben jungen Freunden, welche die Correktur dieser Abtheilung und die Abfassung des Inhaltsverzeichnisses übernommen haben, für ihre treue Sorgfalt, dem Stud. Theol. Herrn Hübner aus Helmstädt und Herrn Doctor Mayerhoff aus Ruppin. Welcher letzterer sich hoffentlich durch seine Lebensgeschichte des Reuchlin, für die ich ihm einen guten Verleger wünsche, dem Publikum bald selbst empfehlen wird.

Berlin, den 30sten September 1829.

A. Neander.

Inhaltsverzeichniß.

Zweite Periode der christlichen Kirchengeschichte.

Von dem Ende der diokletianischen Verfolgung bis zu dem römischen Bischofe Gregor dem Großen, oder vom Jahre 312 bis zum Jahre 590.

Zweite Abtheilung.

Dritter Abschnitt.

Das christliche Leben und der christliche Cultus. S. 477 — 734.

Vierter Abschnitt.

Die Geschichte der Auffassung und Entwickelung des Christenthums als Lehre. S. 734 — 935.

1. Allgemeine, einleitende Bemerkungen. S. 734 — 767.

Dritter Abschnitt.

Das christliche Leben und der christliche Cultus.

I. Das christliche Leben.

1. Zustand des christlichen Lebens im Allgemeinen.

Aus den von uns in den vorhergehenden Abschnitten bemerkten Veränderungen der kirchlichen Verhältnisse läßt sich schon von selbst die neue Gestalt ableiten, welche auch das Ganze des christlichen Lebens in dieser Periode gewann. Durch die große Menge derjenigen, welche aus äußerlichen Rücksichten ohne inneren Beruf der christlichen Kirche sich angeschlossen hatten, mußte natürlich alles Verderben der Heidenwelt in dieselbe übergehn. Heidnisches Laster, heidnischer Wahn, heidnischer Aberglaube bedeckten sich oft nur mit christlichem Schein und Namen, und wurden dadurch dem christlichen Leben desto verderblicher. Solche, welche, ohne lebendige Theilnahme an den Angelegenheiten der Religion, halb im Heidenthum, halb in einem äußerlichen Scheinchristenthum dahin lebten, Solche waren es, deren Schaaren an den Festtagen der Christen die Kirchen, und an den Festtagen der Heiden die Theater erfüllten [1]), oder Solche, welche Christen zu seyn glaubten, wenn sie nur ein- oder

1) Augustin. de catechizandis rudib. §. 48. Illae turbae implent ecclesias per dies festos Christianorum, quae implent theatra per dies solennes paganorum.

zweimal jährlich in die Kirche gingen [1]), während sie sich ohne Gedanken des höheren Lebens allem irdischen Treiben und allen ihren Lüsten hingaben. Es gab Viele, besonders in den großen Städten des Orients, welche, obgleich sie keine Heiden mehr waren und obgleich sie im allgemeinsten Sinne des Wortes Gläubige genannt wurden, doch in dem größten Theile ihres Lebens oder bis an ihren Tod von der Gemeinschaft der Kirche fern blieben; denn erst dann nahmen sie zur Taufe ihre Zuflucht, wenn sie durch die würkliche oder vermeinte Todesnähe gemahnt wurden, in tödtlichen Krankheitszufällen, bei Erdbeben oder in plötzlicher Kriegsnoth. Andere, welche die Taufe schon empfangen hatten, meinten doch fromm genug zu seyn, wenn sie an allen Hauptfesten die Kirche besuchten, was Chrysostomus daher als eine Sache der Gewohnheit darstellt, welche für das innere Leben gar keine Bedeutung habe, Gewohnheit, nicht Frömmigkeit [2]).

Je größer die Zahl der Scheinchristen war, desto verderblicher mußte Alles das werden, was sie in diesem Scheinchristenthum sicher machte, was sie in dem Wahne bestärkte, als ob sie in ihrem sündhaften Zustande so fortleben, und doch des Heils theilhaftig werden könnten, wie so manche Verfälschungen des Reinchristlichen, von denen wir schon in der vorigen Periode gesprochen haben, die falschen Vorstellungen von dem, was Glauben ist, die Verwechselung des Inneren und des Aeußerlichen, das Vertrauen auf die äußerlichen Dinge in der Religion, welches eben darin seinen

1) ἅπαξ ἢ δεύτερον μόλις τοῦ παντὸς ἐνιαυτοῦ. Chrysostom. in baptism. Christi T. V. f. 523. Savil.

2) συνηθείας ἐστιν, οὐκ εὐλαβείας. In Annam H. V. T. V. f. 73.

Grund hatte, daß man dessen, was zum Glauben und zum Leben des Glaubens gehört, nicht eingedenk war, und daß man die göttlichen Dinge, welche der Glaube ergreift, mit den äußerlichen irdischen Dingen, welche Zeichen derselben seyn sollten, verwechselt hatte. Um hier Alles zusammen zu nehmen, was nachher an seinem Orte weiter erörtert werden muß, so zeigt sich dieses in dem Wahne, daß wie man auch gelebt haben möge, man doch durch das Amulett der äußerlichen Taufe sicher seyn könne, von den göttlichen Strafen gerettet zu werden, und in die Gemeinde der Seligen überzugehn, welches falsche Vertrauen auf die magische Reinigungs- und Sühnungskraft der Taufe Viele verleitete, in der Hoffnung dieses letzten Rettungsmittels sich ihren Lüsten bis zur Mahnung an die letzte Stunde hinzugeben: der Wahn von dem heiligenden Einflusse der Communion, wenn man auch an den Hauptfesttagen ohne gehörige Vorbereitung an derselben Theil nahm, der Wahn von dem Werthe des bloßen äußerlichen Kirchenbesuchs, der Wallfahrten nach gewissen durch das Andenken der Religion geheiligten Orten, von der Verdienstlichkeit der Schenkungen an Kirchen, des Almosengebens besonders an Geistliche, Mönche, wenn auch von unrecht erworbenem Gute und ohne Rücksicht darauf, ob die Gabe aus der rechten Gesinnung der Liebe hervorgehe. Statt das Kreuz im Herzen zu tragen, vertraute man auf die magische Kraft des äußerlichen Kreuzeszeichens. Statt die Lehren des Evangeliums mit Ernst im Leben zu üben, betrachtete man das Evangelienbuch, das man um den Hals wickelte, als ein Amulett [1]).

1) Hieronymus, nachdem er von den Pharisäern gesprochen:

Von verderblichem Einflusse waren die Lehrstreitigkeiten, insofern sie mit blindem Eifer betrieben wurden, insofern die Häupter der streitenden Partheien dem Interesse einer theoretischen Formelnrechtgläubigkeit alles Andere aufopferten, insofern die Aufmerksamkeit von dem Wesen und von den Forderungen des praktischen Christenthums dadurch immer abgezogen wurde. Verderblich würkte auch die immer mehr um sich greifende unevangelische Vorstellung von einem besondern äußerlichen an Eine Kaste geknüpften Priesterthum, und die immer weiter gehende Verdunkelung und Unterdrückung der ursprünglichen Idee von dem allgemeinen geistigen Priesterthum aller Christen. Was Angelegenheit aller Christen und Anforderung an alle Christen als geistlich gesinnte Menschen seyn sollte, das schränkte man auf Geistliche und Mönche ein, und wer zu ernsterem Lebenswandel ermahnt wurde, hatte die Entschuldigung immer bereit: ich bin nur ein Weltmensch, und die Weltmenschen können ja auch, wenn sie nur glauben, wenn sie in der Gemeinschaft der Kirche bleiben, und kein zu lasterhaftes Leben führen, selig werden, obgleich sie zu keiner so hohen Stufe, wie jene Heiligen gelangen; ich bin kein von der Welt Zurückgezogener, keiner von den Geistlichen oder Mönchen, an welche allein so hohe Forderungen gemacht werden können.

Aber freilich darf man aus der großen Masse der Na-

---

haec in corde portanda sunt, non in corpore. Hoc apud nos superstitiosae mulierculae in parvulis Evangeliis et in crucis ligno et istiusmodi rebus usque hodie factitant. In c. 23. Matth. L. IV. ed. Martianay IV. fol. 109. Chrysost. ad pop. Antiochen. H. 19. §. 4. T. II. ed. Montfaucon f. 197. ἁι γυναικες και τα μικρα παιδια ἀντι φυλακης μεγαλης ἐυαγγελια ἐξαρτωσι του τραχηλου.

menchristen nicht auf die Beschaffenheit der ganzen Kirche schliessen. So manche einzelne Kirchenlehrer, welche vom Geiste des Evangeliums wahrhaft durchdrungen waren, und mit grossem Eifer für dasselbe würkten, können von demjenigen zeugen, was in der Kirche vorhanden seyn mußte; denn ohne den christlichen Geist, der auf ihre Bildung eingewürkt hatte, hätten sie ja nicht zu dem, was sie wurden, werden können. So auch drückte sich in vielen Erscheinungen des Mönchsthums bei allen Verirrungen doch ein warmer christlicher Geist aus, der von der Kirche ausgehn mußte.

Natürlich war es aber, daß das Böse, welches den Schein des Christenthums angenommen, in dem öffentlichen Leben mehr hervortrat, daher es dem oberflächlichen Blicke mehr auffällt, während daß das Aechtchristliche mehr im Verborgenen blieb, und weniger Aufsehn machte, wo nicht der Gegensatz, wie in manchen Erscheinungen dieser Periode, durch den Kampf das verborgene Leben des Christenthums heller hervorleuchten ließ. Mit Recht sagt Augustin gegen diejenigen, welche nur das auf der Oberfläche schwimmende Böse sehn wollten: „Betrachte die Oelkeltern etwas sorgfältiger, sieh nicht allein auf das, was auf der Oberfläche fließt, wenn du nur suchst, wirst du etwas finden [1].“

Aehnlich war jetzt das Verhältniß des lebendigen Christenthums zu dem Scheinchristenthum dem Verhältnisse, in welchem in der vorigen Periode das Christenthum derjenigen, welchen es mit ihrer Religion Ernst war, zu dem im Leben vorherrschenden Heidenthum gestanden. Auf

1) Enarrat. Ψ. 80. §. 1.

ähnliche Weise, wie früherhin das Leben der ächten Christen gegen das Leben der Heidenwelt einen scharfen Gegensatz gebildet hatte, strahlte jetzt das Leben derjenigen, welche nicht bloß dem äußerlichen Bekenntnisse, sondern auch ihrer Gesinnung nach Christen waren, im Gegensatze gegen das den Lüsten hingegebene Leben der gewöhnlichen Namenchristen hervor. Diese Letzteren betrachteten jetzt diejenigen, welchen das Christenthum ernstere Angelegenheit war, und die es nicht bloß in Formenorthodoxie und Ceremoniendienst setzten, ganz ähnlich, wie früherhin die Christen von den Heiden waren betrachtet worden. Auch ihnen wurde das zu fromm seyn wollen von den gewöhnlichen Namenchristen zum Vorwurf gemacht, wie es vorher den Christen überhaupt von den Heiden zum Vorwurf gemacht worden. So sagt Augustin aus dem Leben der Zeit heraus: „Wie wer unter den Heiden ein Christ seyn will, von den Heiden rauhe Worte hört; so wird, wer unter den Christen gewissenhafter und besser seyn will, von den Christen selbst Schmähungen hören. Wer unter den Trunkenbolden nüchtern, unter den Unzüchtigen keusch leben, unter denen, welche die Astrologen um Rath fragen, Gott aufrichtig verehren, wer unter denen, welche den possenhaften Schauspielen nachgehn, nur zur Kirche gehn will, der wird von den Christen selbst rauhe Worte hören, wenn sie zu ihm sagen: du bist wohl ein großer, ein gerechter Mann, du bist ein Elias, du bist ein Petrus, du bist wohl vom Himmel gekommen [1].“ Und in einer andern Stelle [2]: „Sobald Einer anfängt Gott zu

---

1) In ψ. 90. T. I. §. 4.

2) In ψ. 48. T. II. §. 4.

leben, die Welt zu verachten, empfangene Beleidigungen nicht zu rächen, hienieden nicht Reichthum, nicht irdisches Glück zu suchen, Alles zu verachten, an Gott allein zu denken, den Weg Christi treu zu wandeln; so sagen nicht nur die Heiden von ihm: er ist wahnsinnig; sondern, worüber man sich noch mehr betrüben muß, weil auch in der Kirche Viele schlafen und nicht erwachen wollen; so müssen Solche auch von Christen sich sagen lassen: was ist euch in den Sinn gekommen [1])!" Solche Laien, welche sich durch ein thätiges lebendiges Christenthum vor der großen Menge jener Scheinchristen und vor weltlich gesinnten Geistlichen auszeichneten, zogen sich auch oft die Eifersucht dieser letzteren zu, und wurden von ihnen verfolgt [2]), sie waren ihnen als strenge Sittenrichter zu lästig.

Wir bemerkten schon in der Geschichte der Ausbreitung des Christenthums, und wir führten Zeugnisse der Heiden selbst als unbezweifelte Belege dafür an, daß fromme Christinnen, welche das Muster ächter Gattinnen und Mütter darstellten, oft den schönsten Gegensatz bildeten gegen das Sittenverderbniß oder das wilde irdische Treiben in heidnischen Familien oder in solchen, in denen nur ein äußerliches Christenthum herrschend war. Oft ging die wahrhafte Be-

---

1) In Ψ. 48. T. II. §. 4.

2) Dies sagt Hieronymus: »vere nunc est cernere, in plerisque urbibus episcopos sive presbyteros, si laicos viderint hospitales, amatores bonorum, invidere, fremere, quasi non liceat facere, quod episcopus non faciat et tales esse laicos, damnatio sacerdotum sit. Graves itaque eos habent et quasi cervicibus suis impositos, ut a bono abducant opere variis persecutionibus inquietant.« In ep. ad Tit. c. I. T. IV. f. 417.

kehrung der Männer oder doch die fromme Erziehung der Kinder von solchen aus. Durch solche wurde der erste Same des Christenthums in die Seele derer gestreut, welche nachher als Kirchenlehrer das Größte würkten. Die fromme Nonna gewann ihren Gatten, Gregor; welcher zu einer nicht christlichen Religionssekte gehörte, durch den Einfluß ihrer im Leben sich ausdrückenden Religion, ihres Gebetes nach und nach für das Evangelium, und er wurde ein eifriger Bischof. Ihren erstgebornen Sohn, nach dem sie sich lange gesehnt hatte, trug sie bald nach seiner Geburt zum Altar der Kirche, sie legte hier ein Evangelienbuch in seine Hand, und weihte ihn zum Dienste des Herrn. Das Beispiel der frommen Erziehung, und das oft ihm vorgeführte Andenken an diese erste durch seine Mutter empfangene heilige Weihe machte frühzeitig auf das Gemüth des Sohnes besonderen Eindruck, wie er seine Mutter mit der Anna verglich, welche ihren Samuel Gott weihte. Diese Eindrücke würkten in seinem Herzen fort, da er als Jüngling zu Athen der Ansteckung des dort herrschenden Heidenthums ausgesetzt war. Dieser ihr Sohn, der ausgezeichnete Kirchenlehrer Gregor von Nazianz, sagt von ihr, daß die Empfindungen, welche durch das Andenken der für den Glauben wichtigen geschichtlichen Thatsachen in ihr hervorgebracht wurden, alle Gefühle des Schmerzes über ihre eigenen Leiden bei ihr überwogen, daher man sie an Festtagen nie trauern gesehn habe, daß sie am Altar betend vom Tode überrascht worden sey [1]). Die fromme Anthusa zu An-

---

1) Gregor. Nazianz. orat. 19. f. 292. und die Epigramme des Gregor von Nazianz in Muratori anecdota Graeca Patav. 1709. pag. 92.

tiochia zog sich von den Zerstreuungen der großen Welt, der sie durch ihre Verhältnisse angehörte, in das stille Familienleben zurück, sie blieb nach dem Verluste ihres Mannes von ihrem zwanzigsten Jahre an Wittwe, aus Liebe zu seinem Andenken und um ganz der Erziehung ihres Sohnes leben zu können, und es war zum Theil eine Frucht dieser ersten frommen und sorgsamen Erziehung, daß aus jenem der große Kirchenlehrer Johannes Chrysostomus wurde. Einen ähnlichen Einfluß hatte die Mutter Theodorets auf die Erziehung ihres Sohnes. Die Monika milderte durch ihre Ergebung, Liebe und Sanftmuth das Gemüth eines heftig leidenschaftlichen Mannes, und streute, während daß sie von diesem viel zu leiden hatte, den Samen des Christenthums in die kindliche Seele ihres Sohnes Augustinus, welcher in demselben nach vielen Lebensstürmen reiche Frucht brachte. Mit der heiligen Schrift ihre Kinder früh bekannt zu machen, ließen sich solche fromme Mütter besonders angelegen seyn [1]).

1) Auch Töchter wurden früh mit solchen Theilen der heiligen Schrift, welche man für das kindliche Alter besonders faßlich hielt, bekannt gemacht, lernten Psalmen auswendig. S. Gregor. Nysseni vita Macrinae opp. tom. II. f. 179. Was man überhaupt zu dem Muster einer christlichen Frau rechnete, sieht man aus der Schilderung, welche Nilus von der Peristera macht: „stete Beschäftigung mit der heiligen Schrift (μελετη των θειων λογιων διηνεκης), inniges Gebet aus einem zerknirschten Herzen, freigebige Unterstützung der Armen, Sorge für die Bestattung der Gestorbenen, welche fremd oder arm waren, thätiges Mitleid gegen alle Unglücklichen, Ehrfurcht vor den Frommen, Sorge für die Mönche, Unterstützung derselben zur Befriedigung aller ihrer leiblichen Bedürfnisse, damit sie ungestört ihrem Berufe leben könnten. S. Nil. Perister. c. III.

2. Die ascetische Lebensrichtung und das aus derselben hervorgehende Mönchsthum.

In der vorigen Periode sahen wir durch den Gegensatz gegen das heidnische Sittenverderbniß die ascetische Richtung bei ernsteren christlichen Gemüthern befördert. Da nun in dieser Periode bei der großen Masse derjenigen, welche sich äußerlich zum Christenthum bekannten, besonders in den großen Städten dieses Verderbniß selbst unter dem äußerlichen Anscheine des Christenthums diesen ernsteren Seelen entgegentrat, da innerhalb der äußeren Kirche selbst ein so schroffer Gegensatz zwischen denen, welche dem Geiste und der Gesinnung nach Christen waren, und denen, deren Christenthum nur im Bekenntnisse und im Ceremoniendienste bestand, sich gebildet hatte; so mußte durch diesen auf die Spitze getriebenen und zu äußerlich aufgefaßten Gegensatz diese ascetische Absonderung von der Welt noch mehr befördert werden, wie es sich ja auch zeigt, daß besonders in der Nähe solcher großen Städte, welche Sitz des Sittenverderbnisses waren, Erscheinungen dieser Art sich entwickelten.

In der vorigen Periode pflegten die Asceten einzeln, Jeder nach seiner Neigung, ohne eine bestimmte Verbindungsform, innerhalb der Gemeinde, der sie angehörten, zu leben. In Egypten war es üblich, daß die Asceten einzeln auf dem Lande, ohnweit der Dörfer, sich niederließen, wo sie von ihrer Hände Arbeit sich ernährten, und das Erübrigte zu Wohlthätigkeitszwecken verwandten [1]). Erst in

1) Athanas. vita S. Anton. ἑκαστος των βουλομενων ἑαυτῳ προσεχειν ὀυ μακραν της ἰδιας κωμης κατα μονας ἠσκειτο.

dieser Periode gestaltete sich, indem in allen Lebensrichtungen die früher vorhandenen Keime sich fester und bestimmter ausbildeten, das freiere Ascetenleben zum Mönchsthum. Eine Erscheinung, welche besonders bedeutend ist, sowohl durch den Einfluß, den sie auf die Entwickelung des Christenthums, des christlichen und des kirchlichen Lebens im Orient während dieser Periode schon erhielt, als auch wegen des großen Einflusses auf die Bildung der occidentalischen Völker, welcher in späterer Zeit davon ausging.

Wie die ganze ascetische Richtung, obgleich sie in einem einseitig aufgefaßten Christenthum einen Anschließungspunkt finden konnte, doch nicht als etwas eigenthümlich Christliches betrachtet werden kann; so kann auch dieses besondere Erzeugniß einer solchen Richtung nicht als eine an und für sich dem Christenthum eigenthümlich angehörende und aus dem Geiste des Christenthums rein hervorgegangene Erscheinung angesehn werden. Aehnliches findet sich ja auch in andern Religionen (wie in dem Buddhaismus); und zumal in den Gegenden des Orients, in denen das Mönchsthum sich zuerst entwickelte, fand dasselbe in den klimatischen Verhältnissen und in den vorherrschenden einigermaßen darin begründeten Gemüthsrichtungen seine Vorbereitung. In Egypten, dem Vaterlande des Mönchsthums, hatte sich ja schon unter den Juden Aehnliches gebildet, wie die Sekte der Therapeuten beweiset, und in Palästina, wo das Mönchsthum frühzeitig Eingang fand, war der Essäismus mit manchem Andern als etwas Aehnliches vorangegangen. Das Mönchsthum widerstritt vielmehr dem reinen Geiste des Christenthums, insofern dasselbe die Menschen antrieb, statt in der verderbten Welt selbst ein Salz

für dieselbe zu werden, sich äußerlich von derselben zurückzuziehen, und das Pfund, mit dem sie zum Heile Vieler wuchern konnten, zu vergraben. Aber wenn gleich das Mönchsthum keine ursprünglich und rein aus dem Christenthum hervorgegangene Lebensform war, so wurde doch durch das Christenthum dieser fremden Lebensform ein neuer Geist mitgetheilt, durch welchen dieselbe bei Vielen verklärt und dazu gebraucht wurde, Manches zu würken, was sonst durch eine solche Form nicht hätte gewürkt werden können.

Im vierten Jahrhundert war man darüber uneins, wer als Stifter des Mönchsthums anzusehn sey, ob Paulus oder Antonius. Wenn man denjenigen darunter versteht, von welchem die Verbreitung dieser Lebensweise ausgegangen, so gebührt dieser Name sonder Zweifel dem letztern; denn wenn auch Paulus der erste christliche Einsiedler gewesen wäre; so würde er doch der übrigen christlichen Welt unbekannt geblieben seyn, und ohne den Einfluß des Antonius keine Nachahmer gefunden haben [1]). Es mag schon vor dem Antonius Manche gegeben haben, welche durch Neigung oder durch besondere äußere Umstände zu einer solchen Lebensweise hingeführt wurden; aber sie blieben wenigstens unbekannt. Der Erste, welchen uns die freilich ziemlich unzuverlässige, durch Mährchen sehr entstellte, Ueberlieferung nennt, ist der schon erwähnte Paulus [2]).

---

1) Hieronymus sagt in seiner Lebensbeschreibung des Paulus mit Recht von dem Antonius: »non tam ipse ante omnes fuit, quam ab eo omnium incitata sunt studia.«

2) Hieronymus bemerkt selbst, mit welchen abgeschmackten Fabeln über den Paulus man sich herumtrieb; aber auch seine Lebensgeschichte desselben ist durchaus nicht rein von

Er soll durch die decianische Verfolgung, die in seinem Vaterlande Thebais, Oberegypten, allerdings besonders wüthete, bewogen worden seyn, als Jüngling in eine Grotte eines entlegenen Berges sich zurückzuziehen. Und er gewann die Lebensweise nach und nach lieb, welche er zuerst nothgedrungen ergriffen hatte. Nahrung und Kleidung gab ihm eine bei jener Grotte gepflanzte Palme. Ob Alles in dieser Ueberlieferung oder was in derselben geschichtlich wahr ist, können wir freilich nicht hinlänglich beurtheilen. Dieser Ueberlieferung zufolge soll nachher der gleich genauer zu schildernde Antonius den Paulus, von dem er gehört hatte, aufgesucht, und ihn Andern bekannt gemacht haben. Da aber Athanasius von diesem Umstande, der ihm gewiß wichtig gewesen seyn würde, in seiner Lebensgeschichte des Antonius gar nichts sagt, obgleich er davon redet, daß derselbe alle im geistlichen Leben erfahrene Asceten aufsuchte; so verdient jene Sage schwerlich einigen Glauben.

Antonius, welchen wir demnach als den Vater des Mönchsthums betrachten können, stammte aus einer angesehenen und begüterten Familie in dem Dorfe Koma in dem Gebiete von Herakleopolis (magna), einer Stadt des Heptanomos an der Gränze gegen Thebais hin [1]). Er wurde geboren um das J. 251. Er erhielt eine einfache fromme Erziehung; aber keine litterärische Bildung, welche auch in den altkoptischen Familien, zu denen der Einfluß des alexandrinischen Hellenismus nicht gedrungen war,

---

solchen, und sie giebt kein bestimmtes anschauliches Bild von diesem Manne.

1) Sozom. L. I. c. 13.

schwer gefunden werden konnte. Die koptische Sprache war seine Muttersprache, er hätte die griechische erst erlernen müssen, um griechische Bildung sich aneignen zu können, und wie man es häufig bei solchen Menschen findet, bei denen die contemplative Richtung des Gemüths vorwaltet, hatte er zur Erlernung einer fremden Sprache keine Lust, auch hätte er die Schule besuchen müssen, in welcher der Unterricht in der griechischen Sprache ertheilt wurde; aber vermöge der ihm frühzeitig eigenen ernsteren, stillen Gemüthsart mied er den Umgang mit den lärmenden Knaben [1]).

1) Athanasius sagt von ihm in der Lebensbeschreibung §. 1. γϱαμματα μαϑειν ὀυκ ἠνεσχετο. Dies könnte man so verstehn, daß Antonius überhaupt nicht lesen lernte. So verstand es Augustinus, welcher in dem Prolog zu seinem Werke de doctrina Christiana §. 4. von dem Antonius sagt, daß er ohne lesen zu können, durch bloßes Anhören die Bibel auswendig gelernt hätte. Aber dagegen spricht, was Athanasius in demselben Paragraph von ihm sagt: »τοις ἀναγνωσμασι πϱοσεχων, την ἐξ ἀυτων ὠφελειαν ἐν ἑαυτῳ διετηϱει.« Dies könnte man etwa noch so verstehn, daß er hier nur von den in der Kirche vorgelesenen Stücken rede. Aber auch nachher, wo er von dem Ascetenleben des Antonius redet §. 3., sagt er von ihm: και γαϱ πϱοσειχεν ὀυτως τῃ ἀναγνωσει. Man kann zwar diese Stelle auch noch so verstehn, daß Athanasius hier nicht von den Privatbeschäftigungen des Antonius rede, sondern nur erkläre, woher ihm die Aufforderung der Schrift zum unablässigen Gebet stets gegenwärtig war, nämlich, weil er sich Alles, was er aus der Schrift vorlesen gehört, so tief im Gedächtnisse eingeprägt hatte. Wenn man die Stelle so erklärt, würde sodann auch hier nur von dem kirchlichen Vorlesen die Rede seyn, und man brauchte nicht anzunehmen, daß Antonius selbst lesen konnte. Indessen ist diese Erklärung wenigstens nicht die einfachste. Wenn man aber auch annimmt, daß Antonius die Bibel zuerst in der koptischen

Auf die Gegenstände des irdischen Erkennens war auch von Anfang an sein Trieb nicht gerichtet; aber ein tiefes religiöses Gefühl und ein Verlangen nach der Anschauung göttlicher Dinge waren in der Seele des heranwachsenden Jünglings vorherrschend. Er besuchte fleißig die Kirchen, und was er selbst in der Bibel las, wie was er in der Kirche bei dem Gottesdienste aus der Bibel vorlesen hörte, prägte sich tief seiner Seele ein, es wurde ihm ein Stoff geistiger Nahrung, den er immer bei sich trug, so daß er nachher des Buchstabens der Schrift ganz entbehren konnte. Als achtzehn- bis zwanzigjähriger Jüngling verlor er seine Eltern, und er hatte allein für eine mit ihm verwaisete unerwachsene Schwester und das ganze Hauswesen zu sorgen. Diese Sorgen mochten seinem Gemüthe wohl am wenigsten zusagen; einst da er in der Kirche, die er häufig auch zu den nicht gottesdienstlichen Zeiten besuchte, um in stiller Andacht seine Seele zu Gott zu erheben, umherwandelte, stellte sich seiner Einbildungskraft der Gegensatz zwischen der Lage der in Sorgen für das Irdische lebenden Menschen, und der ersten apostolischen Gemeinschaft, wie man dieselbe sich dachte, in der keiner ein besonderes irdisches Eigenthum besessen haben sollte, auf anschauliche Weise dar. In solchen Gedanken ging er einst in die Versammlung der Gemeinde,

---

Uebersetzung selbst gelesen hatte, so folgt doch aus der Erzählung des Athanasius, daß er späterhin der geschriebenen Bibel ganz entbehren konnte, weil er ihre Aussprüche sich so tief eingeprägt hatte, daß sie ihm stets gegenwärtig waren »και λοιπον αὐτῳ την μνημην ἀντι βιβλιων γινεσθαι« und so läßt sich die Erzählung des Augustinus und was wir nachher aus der Unterredung des Antonius mit einem Gelehrten anführen werden, mit dem Gesagten vereinigen.

und es traf sich, daß das Evangelium vom reichen Jüngling vorgelesen wurde. Antonius betrachtete diese Worte des Herrn an den reichen Jüngling, die er grade in einer solchen Stimmung vernahm, als vom Himmel zu ihm besonders gesprochene Worte. Und da er diese Worte nach einer Deutung, welche schon Clemens von Alexandria, s. B. I. Abth. II. S. 479., als unrichtig bekämpft hatte, mit Vielen seiner Zeit so verstand, als wenn sich dieselben nicht auf die Gesinnung allein, sondern auf die äußere That bezögen; so glaubte er in denselben eine Aufforderung zur äußerlichen Lossagung von allem irdischen Gute und Besitze zu finden. Die bedeutenden Ländereien, welche er besaß, schenkte er den Bewohnern seines Dorfs, unter der Bedingung, daß sie ihn und seine Schwester mit Anforderungen wegen Entrichtung der öffentlichen Abgaben und andern Ansprüchen fernerhin nicht behelligen sollten [1]). Alle seine beweglichen Güter verkaufte er; er theilte das daraus gewonnene Geld unter die Armen aus, und behielt nur den geringsten Theil davon für seine Schwester. Als er ein zweites Mal bei dem Gottesdienst das Wort des Herrn vernahm, daß man nicht für den andern Tag sorgen solle, und da er dies wiederum zu buchstäblich und äußerlich, nicht nach dem Geiste und Zusammenhange des Ganzen verstand, so gab er nun, um sich von allen Sorgen für das Irdische loszusagen, auch das Letzte, das er besonders für den Unterhalt seiner Schwester noch zurückbehalten, den Armen. Er vertraute seine Schwester einem Vereine frommer Jungfrauen [2]) zur Erzie-

1) Vita §. 2. ἱνα ἐις μηδ᾽ ὁτιουν ὀχλησωσιν αὐτῳ τε και τῃ ἀδελφῃ.

2) παρθενωνι.

ziehung, und er selbst begann sich vor dem väterlichen Hause niederlassend ein streng ascetisches Leben. Er hörte von einem ehrwürdigen Greise, der als Ascet in der Nähe eines benachbarten Dorfes lebte. Er suchte ihn auf und strebte dem Muster desselben nachzufolgen. Er ließ sich auch zuerst in der Nähe des Dorfes nieder, und wenn er hörte, daß irgendwo bewährte Asceten lebten, ging er zu ihnen, hielt sich eine Zeitlang bei ihnen auf und kehrte dann zu seinem früheren Sitze zurück. Er ernährte sich durch die Arbeit seiner Hände und theilte das Erübrigte unter die Armen aus.

Antonius ermangelte des richtigen Begriffs von der christlichen Verläugnung des Eigenen und von der sich ganz allein Gott ergebenden Liebe, welche doch die natürlichen menschlichen Gefühle nicht ertödten, sondern sie in sich aufnehmen, läutern, heiligen und verklären soll; von diesem Mißverstande aus kämpfte er mit sich selbst, die Gedanken und Gefühle der Liebe, welche ihn zu seiner Schwester und Andern seiner Familie hinzogen, gewaltsam zu unterdrücken. Er wollte Alles, was ihn an die Erde fesselte, vergessen; aber die Natur machte ihre Rechte geltend; unwillkürlich drängten sich ihm dieselben Gefühle und Gedanken wieder auf und störten ihn in seinen Betrachtungen. In den Gefühlen, die Gott selbst in das Herz des Menschen gepflanzt hat, glaubte er eine Versuchung des Satans zu sehn, da er vielmehr in dem Eigenwillen und Hochmuth, der nach Entmenschlichung trachtete, eine Verkehrung der reinen göttlichen Triebe und eine Versuchung des ungöttlichen Geistes, der das reine Verlangen nach Heiligkeit bei ihm trübte, wahrnehmen gesollt hätte. Auch die niederen Triebe und Kräfte der Natur regten sich desto mächtiger bei ihm, je weniger sie beschäftigt wurden. Er

hatte daher in der Einsamkeit manchen Kampf mit der Sinnlichkeit zu bestehn, dem er in einer alle seine Kräfte in Anspruch nehmenden Berufsthätigkeit vielleicht hätte ausweichen können. Die Versuchungen, mit welchen er zu kämpfen hatte, wurden desto zahlreicher und mächtiger, je mehr er der müßigen Selbstbeobachtung hingegeben war, je mehr er sich damit beschäftigte, die unreinen Bilder, welche aus dem Abgrund des Verderbens in seinem Innern immerfort aufstiegen, zu bekämpfen, statt sie zu verachten, und in einer höheren Würksamkeit oder in dem Hinblick zu der ewigen Quelle der Reinheit und Heiligkeit sich selbst zu vergessen. Später erkannte dies Antonius selbst aus eigener vieljähriger geistlicher Erfahrung, und er sagte zu seinen Mönchen: „Mögen wir uns nur keine Schreckbilder von bösen Geistern vormalen, mögen wir uns nicht betrüben, als wenn wir verloren wären. Laßt uns vielmehr immer getrost und freudig seyn als Erlösete, und laßt uns eingedenk seyn, daß der Herr mit uns ist, der sie besiegt und zu nichte gemacht hat. Laßt uns immer daran denken, daß, wenn der Herr mit uns ist, die Feinde uns nichts thun können. Die bösen Geister erscheinen uns verschieden nach den verschiedenen Gemüthszuständen, welche sie bei uns vorfinden. Finden sie uns feige, so vermehren sie unsre Furcht durch die Schreckbilder, welche sie in uns erregen, und in diesen quält sich dann die unglückliche Seele. Finden sie uns aber freudig im Herrn, mit der Betrachtung der zukünftigen Güter und der Dinge des Herrn beschäftigt, daran denkend, daß Alles in der Hand des Herrn ist, und daß kein böser Geist gegen den Christen etwas vermag, so wenden sie sich beschämt hin-

weg von der Seele, welche sie durch solche Gedanken verwahrt sehen [1])."

Damals wollte er durch desto größere Lebensstrenge die bösen Geister, in denen er die Feinde seines heiligen Strebens sah, besiegen. Er begab sich nach einer von dem Dorfe etwas entfernten Felsgrotte, die zu einem Grabmal diente (ein so genanntes orientalisches Mausoleum). Hier zog er sich wahrscheinlich durch übertriebenes Fasten und durch das Aufreiben seiner selbst in inneren Kämpfen an diesem unnatürlichen Aufenthaltsorte Zufälle einer überreizten Einbildungskraft und Nervenzerrüttung zu, in welchen er von den bösen Geistern sogar leibliche Mißhandlungen zu erleiden glaubte. Er verfiel zuletzt in eine Ohnmacht, in welcher er bewußtlos in das Dorf zurückgetragen wurde. Späterhin zog er sich nach einem noch entlegenern Berge zurück, wo er auf den Ruinen eines verfallenen Schlosses zwanzig Jahre verlebte. Nach dieser Zeit folgte er dem Verlangen derjenigen, welche ihn zum Führer des geistlichen Lebens zu haben wünschten. Er gab sich den Menschen, welche ihn aufsuchten, hin. Viele schlossen sich an ihn an, und bildeten sich unter seiner Leitung zum ascetischen Einsiedlerleben; die Einöden Egyptens füllten sich mit Eremitenzellen. Viele aus verschiedenen Gegenden kamen zu ihm, theils um den wunderbaren Mann zu sehen, theils um Rath, Trost, Heilung von Krankheiten (besonders solchen Zufällen, welche man von dem Einflusse böser Geister ableitete) durch sein Gebet zu empfangen. Streitende leg-

1) Athanas. vit. Anton. §. 42.

ten ihm ihren Zwist zur Entscheidung vor. Er ermahnte Alle, der Liebe zu Christo Alles aufzuopfern, indem er ihnen die Liebe des Gottes an's Herz legte, der seinen eingebornen Sohn nicht verschont, sondern ihn für Alle hingegeben.

Um sich der Bewunderung der Menge und dem steten Andrang von Menschen aus allen Ständen, der ihn im Gebet und in der Betrachtung störte, zu entziehen, begab sich Antonius nach einer entlegneren Einöde auf einen Berg. Saracenische Nomaden, welche diese Gegend durchstreiften, wurden durch den Eindruck seiner Erscheinung von Verehrung ergriffen und brachten ihm Brodte. Diese und die Früchte einiger Dattelbäume, welche er hier fand, mußten zu seiner Nahrung hinreichen. Da aber die von ihm zurückgelassenen Mönche seinen Aufenthaltsort erfuhren, versorgten sie ihn mit Brodt. Doch Antonius wollte sie dieser Mühe überheben. Er ließ sich einige Ackergeräthschaften bringen, suchte in der Umgegend des Berges einen urbaren und wasserreichen Platz und säete hier Korn aus, wodurch er so viel gewann, als für seinen Unterhalt nöthig war. Als er nachher auch hier von Fremden aufgesucht wurde, baute er auch einiges Gemüse an, um diejenigen, welche den langen und mühsamen Weg zu ihm gemacht hatten, erquicken zu können. Er flocht Körbe und vertauschte diese gegen Nahrungsmittel, die ihm gebracht wurden.

Er konnte leicht in den Ruf eines Wunderthäters kommen, da insbesondere Manche, die man für Besessene hielt, seinem Gebete, dem Eindrucke der Ruhe und des Friedens, der von ihm ausging, die Besänftigung der tobenden Kräfte in ihrem Innern verdankten. Aber er verwies diejenigen, welche Hülfe bei ihm suchten oder sie ihm verdankten,

von sich auf Gott und Christus. So sprach er zu einem Kriegsbeamten, der die Heilung seiner Tochter bei ihm suchte: „Auch ich bin ein Mensch, wie du. Wenn du an den Christus glaubst, dem ich diene, so gehe nur hin und bete in deinem Glauben zu Gott, und es wird geschehn [1].“ Gewöhnlich ermahnte er die Leidenden zur Geduld, sie sollten wissen, daß die Heilung weder sein, noch überhaupt irgend eines Menschen Werk sey, sondern nur das Werk Gottes, der solches würke, wann er und für diejenigen, für welche er wolle. So lernten diejenigen, welche ihn ohne Erlangung der erwarteten leiblichen Hülfe verließen, von ihm das, was mehr ist als Befreiung von leiblichen Uebeln, Ergebung in den göttlichen Willen [2]. Er ermahnte seine Mönche, auf Wundergaben und Wunderheilungen keinen zu großen Werth zu legen und nicht darnach die Fortschritte des christlichen Lebens abzuschätzen, sondern die Heiligung des Lebens höher zu achten. „Wunder verrichten — sagte er zu ihnen — ist nicht unser, sondern des Heilands Werk. Dieser sagte daher zu seinen Jüngern: freuet euch nicht, daß euch die Geister unterthan sind; freuet euch aber, daß eure Namen im Himmel geschrieben sind; denn daß unsere Namen im Himmel geschrieben sind, ist Zeugniß unserer Tugend und unseres Lebens; aber böse Geister austreiben, das ist Gnade des Heilandes, der es uns verliehen hat [3].“

Nur bei außerordentlichen Veranlassungen erschien Antonius zu Alexandria, und dann brachte seine Erscheinung

1) vit. Anton. §. 48.

2) l. c. §. 56.

3) l. c. §. 38.

immer große Würkungen hervor. So geschah es, als im J. 311 der Kaiser Maximinus die Verfolgung in Egypten erneuerte. Zwar hielt Antonius es nicht für Recht, sich selbst Preis zu geben; aber er scheute auch keine Gefahr, um die übrigen Christen zum standhaften Bekenntnisse anzufeuern, den Bekennern in den Gefängnissen und Bergwerken Liebe zu erweisen. Sein Beispiel und seine Worte würkten so viel, daß der Statthalter, um dies zu verhindern, einen Befehl ergehn ließ, alle Mönche sollten die Stadt verlassen. Andre Mönche, die auch bei dieser Veranlassung zur Stadt gekommen waren, verbargen sich; aber Antonius erschien öffentlich, und doch wagte ihn keiner anzutasten.

Ein zweites Mal im J. 325 erschien er als hundertjähriger Greis zu Alexandria, um dem Arianismus, welcher damals durch weltliche Macht dort befördert wurde, entgegenzuwürken. Seine Erscheinung machte damals so großes Aufsehn, daß selbst Heiden und sogar Priester derselben zur Kirche kamen, um den Mann Gottes, wie sie selbst ihn nannten, zu sehn [1]). Auch Leute aus dem heidnischen Volke drängten sich, um das Gewand des Antonius zu berühren, in der Hoffnung, schon dadurch von körperlichen

1) Was Athanasius §. 70. erzählt, wird bestätigt durch die Verehrung, welche ein Synesius noch als Heide gegen den Antonius zeigt. Er nennt ihn unter den seltenen Männern, welche vermöge ihrer Geistesgröße schulgerechte Bildung entbehren konnten, deren Geistesblitze die Stelle von Syllogismen vertreten konnten, neben einem Hermes und Zoroaster. In seinem Dion ed. Petav. f. 51.

Uebeln geheilt zu werden. Es sollen in den wenigen Tagen seines Aufenthalts zu Alexandria mehr Heiden zum Christenthum bekehrt worden seyn, als sonst in einem Jahre.

Manche Worte dieses merkwürdigen Mannes, welche durch die mündliche Ueberlieferung seiner Schüler fortgepflanzt wurden, lassen uns würklich eine große Seele erkennen. Die Fürstengunst, durch welche so manche von andern Seiten ausgezeichnete Männer der Kirche sich doch bestechen ließen, konnte das Gemüth des Antonius nicht berühren. Da der Kaiser Constantin und dessen Söhne ihm wie ihrem geistlichen Vater schrieben und ihn um eine Antwort baten, machte dies gar keinen Eindruck auf ihn, er sprach zu seinen Mönchen: „Wundert euch nicht, wenn der Kaiser an uns schreibt; denn er ist ein Mensch; sondern wundert euch vielmehr darüber, daß Gott für die Menschen das Gesetz geschrieben und durch seinen eigenen Sohn zu ihnen geredet hat.“ Anfangs wollte er sich gar nicht darauf einlassen, den Brief anzunehmen, weil er auf einen solchen Brief nicht zu antworten wisse. Da aber die übrigen Mönche ihm vorhielten, daß es christliche Fürsten seyen, und daß sie es als ein Zeichen der Verachtung ansehn und daran ein Aergerniß nehmen könnten, ließ er den Brief vorlesen. In seinem Antwortsschreiben wünschte er ihnen zuerst Glück dazu, daß sie Christen seyen, und sagte ihnen sodann das, was ihm besonders zu ihrem Heile dienlich zu seyn schien, sie möchten ihre irdische Macht und Herrlichkeit nicht für etwas Großes halten; sondern vielmehr an das zukünftige Gericht denken, und sie möchten wissen, daß Christus der einzige wahre und ewige König sey. Er ermahnte

sie zur Menschenliebe, zur Gerechtigkeit und zur Fürsorge für die Armen [1]).

Einst kam ein heidnischer Gelehrter zu ihm und spottete seiner, daß er nicht lesen könne; er fragte ihn, wie er es aushalte, ohne Bücher zu leben. Antonius fragte ihn darauf: „Was ist das Ursprüngliche, der Geist oder die Buchstaben?“ Der Gelehrte antwortete, der Geist sey das Ursprüngliche. „Nun — sagte Antonius — der gesunde Geist bedarf also der Buchstaben nicht. Mein Buch ist die ganze Schöpfung, dies Buch liegt offen vor mir da, und ich kann in demselben, wann ich will, das Wort Gottes lesen [2]).“ Als Andre über den Glauben der Christen spotteten, fragte sie Antonius: „Was geht der Natur der Sache nach voran bei der Erkenntniß aller Dinge und besonders der Erkenntniß Gottes? und was giebt eine zuversichtlichere Ueberzeugung? Vernunftschlüsse oder der Glaube, welcher von unmittelbarer Berührung ausgeht [3])?“ Da sie das Letzte sagten, sprach er: „Ihr habt Recht; denn der Glaube kommt aus einem Zustande der Seele (einer gewissen Bestimmung des ganzen inneren Lebens) [4]). Was wir durch den Glauben erkennen, das sucht ihr durch Argu-

1) l. c. §. 81.

2) vit. Anton. §. 73. Socrates hist. eccles. IV, 23. Vielleicht schwebte dem Synesius diese Erzählung vor, und er verwechselte nur den Ammun mit dem Antonius, wenn er von diesem sagt: οὐκ ἐξευρεν, ἀλλ᾽ ἐκρινε χρειαν γραμματων, τοσουτον αὐτῳ του νου περιην f. 48.

3) ἡ δι᾽ ἐνεργειας πιστις.

4) ἡ μεν γαρ πιστις ἀπο διαθεσεως ψυχης γινεται.

mente zu beweisen, und oft könnt ihr das nicht einmal aussprechen, was wir im Geiste schauen."

Antonius, der in den ersten Zeiten seines Mönchsthums sich soviel mit Versuchungen gemartert hatte und in der steten Selbstbeobachtung keine Ruhe finden gekonnt, er sagte nachher aus eigener Erfahrung: „Das ist das große Werk des Menschen, daß er seine Schuld vor Gott auf sich nehme und Versuchungen erwarte bis zum letzten Athemzug. Ohne Versuchung kann keiner in das Himmelreich kommen." Zu einem Abt, der ihn frug, was er thun solle, sagte er: „Vertraue nicht auf deine Gerechtigkeit, und bereue nicht das einmal Geschehene [1])."

Streng gegen sich selbst, war Antonius milde gegen Andre; ein Mönch war wegen eines Vergehens aus seinem Kloster ausgestoßen worden, und man wollte ihn nicht wieder aufnehmen. Antonius schickte ihn in sein Kloster wieder zurück, indem er den Mönchen sagen ließ: „Ein Schiff strandete, verlor seine Ladung und wurde mit Mühe an's Land gerettet; ihr aber wollt das an's Land Gerettete wieder in's Meer versenken [2])." Zu dem Didymus, dem gelehrten Vorsteher der Katechetenschule zu Alexandria, der von Jugend an blind war, sagte er, da er bei seinem letzten Aufenthalt zu Alexandria mit ihm zusammenkam: „Laß es dich nicht betrüben, daß dir die Augen

1) Er wollte wahrscheinlich sagen: man solle sich mit der Reflexion über die Sünde nicht so lange aufhalten, statt sich von sich selbst loszusagen, und in dem Werke der Heiligung immer weiter zu streben. (S. apophthegm. patr. §. IV. Coteler. monument. eccles. Graec. T. I.)

2) l. c. §. 21.

fehlen, mit welchen auch Fliegen und Mücken sehn können; sondern freue dich, daß du Augen hast, mit denen auch Engel sehen, durch welche auch Gott geschaut, und sein Licht empfangen wird [1]). Als er hundert und fünf Jahre alt die Todesnähe fühlte und mit vollem Bewußtseyn, ruhig und freudig dem Ende seiner irdischen Laufbahn entgegenging, war es seine Sorge, daß nicht die übertriebene Verehrung der egyptischen Christen gegen ihn die Reste seines Leibes zum Gegenstand des Aberglaubens machen sollte. Sie pflegten nämlich nach alter Weise die Leichname, besonders derjenigen, welche als Heilige verehrt wurden, zu Mumien zu machen, sie in ihre Häuser zu nehmen und daselbst auf kleine Betten zu legen. Abergläubische Verehrung der Reliquien konnte sich hier leicht anschließen. Um dies zu verhüten, empfahl Antonius seinen Mönchen dringend, seinen Begräbnißplatz verborgen zu halten, damit sein Leichnam nicht von Andern ausgegraben und auf die bemerkte Weise aufbewahrt werde; denn er wolle nicht mehr Ehre haben, als die Patriarchen und als Christus selbst, welche alle begraben worden seyen.

Antonius hatte seinem Zeitalter ein Vorbild gegeben, welches von vielen nach christlicher Vollkommenheit strebenden Gemüthern mit Liebe und Begeisterung ergriffen wurde, und Viele zur Nacheiferung anregte. Schüler des Antonius aus hellenischen und aus altegyptischen Familien verbreiteten das Mönchsthum in alle Theile Egyptens, und bald waren die Einöden dieses Landes bis nach Libyen hin mit zahlreichen Mönchsvereinen und Mönchszellen besetzt.

---

1) Socrat. l. c.

Von hier verbreitete sich das Mönchsthum nach Palästina und Syrien, wo der Himmelsstrich eine solche Lebensweise am meisten begünstigen konnte, und wo ja auch schon früherhin — unter den Juden [1]) — manches Aehnliche statt gefunden. Schon Antonius wurde nicht bloß von Mönchen aus Egypten, sondern auch aus Jerusalem besucht [2]). Der Beförderer des Mönchsthums in Palästina war besonders Hilarion; dieser aus dem Flecken Thabatha oder Thanatha in Palästina, eine Meile südlich von Gaza, gebürtig, hielt sich als Jüngling der Studien wegen zu Alexandria auf, als ihn der Ruf des Antonius, diesen aufzusuchen, bewog, und nachdem er mehrere Monate bei ihm zugebracht, kehrte er in sein Vaterland zurück, um dieselbe Lebensweise dort einzuführen [3]). Antonius war, ohne es zu beabsichtigen, der Stifter einer neuen gemeinsamen Lebensweise geworden; denn es war ja, ohne sein Zuthun, von selbst geschehn, daß Gleichgesinnte sich an ihn anschlossen und ihre Zellen um ihn her anlegten, er war

1) Man denke an das Beispiel der Essener, eines Banus Joseph. de vita sua §. 2. Zu dieser Zeit spricht Nilus von jüdischen Mönchen in dem Tractatus ad Magnam c. 39. opuscula Romae 1673 f. 279. »Ἰουδαίων τινες μη ἀπαιτουμενοι ἀκτημοσυνην παρα του νομου, ἑκουσιως ταυτην ἠσπασαντο, ἐν σκηναις κατοικησαντες.« Es kann seyn, wie Nilus zu meinen scheint, daß dieses damals eine neue Erscheinung unter ihnen war, und vielleicht aus Nacheiferung der christlichen Mönche entstanden. Aber es könnte auch eine aus alter Zeit herrührende Lebensweise seyn, die man mit Unrecht für etwas Neues hielt.

2) S. Palladii Lausiaca c. 26. biblioth. patrum parisiensis T. XIII. f. 939.

3) Hieronymi vita Hilarionis. Sozom. III. 14.

ihr geistlicher Führer und Vorsteher. So entstanden die ersten Vereine von Anachoreten, die in einzelnen Zellen oder Hütten zerstreut unter Einem Oberhaupte mit einander verbunden lebten. Aber unabhängig von dem Antonius trat in Egypten ein Mann auf, welcher die Mönche in Einem großen zusammenhängenden Gebäude vereinigte und dem ganzen Mönchsthum eine gesetz- und regelmäßigere festere Gestaltung gab, der Stifter des Klosterlebens, Pachomius. Die Vereine der Anachoreten, welche in einer gewissen Verbindung in einzelnen Zellen mit einander lebten, wurden *λαυραι* (laurae), welches Wort nach dem altgriechischen Adjektiv *λαυρος*, eigentlich einen weiten Platz, eine Straße bezeichnete; die zusammenhängenden Gebäude, in welchen Mönche unter gemeinschaftlichen Vorgesetzten beisammen wohnten, *κοινοβια* (coenobia), *μοναςηρια* (monasteria), *φροντιςηρια* genannt [1]). Pachomius schloß sich, im Anfange des vierten Jahrhunderts, als Jüngling,

1) So unterscheidet Evagrius hist. eccles. l. I. c. 21. *φροντιςηρια και τας καλουμενας λαυρας*, und in der Lebensbeschreibung des Abts Sabas, welche Cyrill von Scythopolis verfaßt hat, werden §. 58. *λαυραι* und *κοινοβια* unterschieden in Coteler ecclesiae Graecae monumenta T. III. Der Name *μοναςηρια* erscheint hier als Beides umfassend. Antonius selbst nennt den Pachomius als Stifter der engeren Mönchsverbindungen in der alten Lebensbeschreibung des Pachomius §. 77. *κατα την ἀρχην, ὁτε μοναχος γεγονα, οὐκ ἠν κοινοβιον, ἀλλ᾽ ἑκαςος των ἀρχαιων μοναχων μετα τον διωγμον κατα μονας ἠσκειτο και μετα ταυτα ὁ πατηρ ἡμων ἐποιησε τουτο το ἀγαθον παρα κυριου.* Schon vor demselben soll Einer, Namens Aotas (*Ἀωτας*) einen Versuch, eine solche Stiftung zu gründen, gemacht haben, aber ohne daß es ihm gelang. Acta Sanctorum mens. Maj. T. III. im Appendix §. 77.

nachdem er vom erzwungenen Kriegsdienste befreit worden, an einen alten Einsiedler an und verlebte bei ihm zehn bis zwölf Jahre. Da fühlte er den Drang christlicher Liebe, nicht allein seiner eigenen Vervollkommnung zu leben, sondern auch für das Heil seiner Brüder zu sorgen. Er soll geglaubt haben — wenn dies nicht weitere Ausmalung der Sage ist — als Worte eines Engels den Ruf seines Innern in einer Vision zu vernehmen: es sey Gottes Wille, daß er als Werkzeug zum Besten seiner Brüder diene, um sie mit Gott zu versöhnen [1]). Er gründete auf einer Insel des Nils Tabennae in Oberegypten zwischen dem Nomos von Tenthyra und von Theben einen Mönchsverein, welcher, schon während Pachomius lebte, dreitausend, nachher siebentausend Mitglieder in sich schloß und bis zu der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts sogar bis auf funfzigtausend Mönche sich vermehrte [2]). Dieser ganze Verein wurde Ein *κοινόβιον* genannt, welcher Name, ursprünglich das Ganze einer Mönchsgesellschaft, wenn sie auch in mehreren Häusern vertheilt war, bezeichnend, nachher auf die einzelnen Klöster, von denen auch gewöhnlich immer eins eine geschlossene Gesellschaft umfaßte, übertragen wurde. Die ganze Mönchsgesellschaft stand unter der Leitung des Pachomius, wie auch seine Nachfolger, die Aebte des Klosters, von welchem die Stiftung ausgegangen war, immer die Häupter des Ganzen blieben [3]). Er wurde als das Haupt des

1) vit. Pachom. §. 15.

2) Pallad. Lausiaca c. VI. l. c. 909. daselbst c. 38. f. 957. Hieronymi praefat. in regulam Pachomii §. 7.

3) Das erste Beispiel von einer den späteren Mönchscongregationen und Mönchsorden ähnlichen Stiftung.

ganzen Cönobiums, der allgemeine Abbas (nach dem Ebräischen und Syrischen der Vater) oder, wie man es auf Griechisch nannte, Archimandrit [1]) angesehn, und er stellte zu gewissen Zeiten Visitationen in den einzelnen Klöstern an. Die ganze Mönchsgesellschaft war nach den verschiedenen Stufen der Mitglieder in der Entwickelung des geistlichen Lebens in verschiedene Classen eingetheilt, namentlich in vier und zwanzig nach dem Alphabet, und jede dieser Classen hatte ihren besondern Vorsteher, wie jeder auch ihre besondern Arbeiten zugetheilt waren. Sie trieben die gewöhnlichen Mönchsgewerbe, wie Korbflechten, wozu ihnen das Schilfrohr des Nils diente, Weben von Matten oder Decken (ψιαθοι), zugleich aber auch alle andern Arten von Gewerben, Ackerbau, Schiffsbau; am Ende des vierten Jahrhunderts hatte jedes Kloster sein eigenes von den Mönchen erbautes Schiff. Palladius fand, als er zu dieser Zeit die egyptischen Klöster besuchte, in dem Kloster zu Panopolis, welches auch zu diesem Mönchsvereine gehörte und dreihundert Mönche in sich faßte, funfzehn Schneider, sieben Schmiede, vier Zimmerleute, zwölf Kameeltreiber und funfzehn Gerber [2]). Jedes Kloster hatte seinen Verwalter (οἰκονομος), der für die leiblichen Bedürfnisse Aller sorgte, und dem alle fertigen Arbeiten übergeben wurden, und alle diese einzelnen Verwalter standen unter dem allgemeinen Verwalter für den ganzen Mönchsverein (dem μεγας οἰκονομος), welcher bei dem Hauptkloster angestellt war. Die-

---

1) Von dem Worte μανδρα, die Hirde, Heerde. S. Nilus l. II. ep. 62. μοναστηριον = μανδρα.

2) Lausiac. c. 39.

ser hatte die Aufsicht über Einnahme und Ausgabe des ganzen Cönobiums; ihm wurden alle Erzeugnisse der Mönchsarbeit übergeben, er versandte sie zu Schiffe nach Alexandria, ließ sie dort verkaufen, die Vorräthe, deren die Klöster bedurften, dafür einkaufen, und das Erübrigte von dem Ertrage der Arbeiten wurde an Arme, Kranke, Greise dieser volkreichen und doch armen Gegend vertheilt, an die Gefängnisse verschickt [1]). Zweimal im Jahre am Osterfeste und im Monat Mesori (ohngefähr unserm August) kamen alle Vorgesetzte der einzelnen Klöster in dem Hauptkloster zusammen. Bei der letzten Zusammenkunft statteten sie Bericht von ihrer Amtsverwaltung ab. Es war dies die Zeit, in welcher die Versöhnung Aller mit Gott und unter einander gefeiert wurde [2]).

Keiner, der in die Zahl der Mönche aufgenommen werden wollte, wurde sogleich zugelassen; sondern er wurde zuerst gefragt, ob er nicht etwas Böses begangen und durch Furcht vor den bürgerlichen Strafen bewogen werde, unter den Mönchen eine Zuflucht zu suchen, ob er sein eigner Herr und daher berechtigt sey, über seine Lebensweise zu bestimmen, ob er sich auch für fähig halte, sich von seinen Angehörigen und seinem Vermögen loszusagen. Er mußte sich sodann zuerst einer Prüfungszeit unterziehen, ehe er in die Zahl der Mönche aufgenommen wurde [3]). Dies geschah, indem er sich verpflichtete, der Mönchsordnung ge-

1) vit. Pachom. l. c. §. 19. §. 73. §. 85. Hieronymi praefat. in regul. Pachom. Lausiaca f. 957.

2) vit. Pachom. §. 52. Hieronym. l. c. §. 8.

3) Ein Noviziat, wie schon früher bei den Essenern.

mäß zu leben [1]). Pachomius stiftete auch schon Nonnenklöster, welche von den Mönchsklöstern aus versorgt wurden [2]).

Da der Enthusiasmus für das Mönchsthum sich mit solcher Gewalt verbreitete, so viele verschiedenartige Menschen, welche durchaus nicht die innere Stärke und Ruhe besaßen, um das einsame und beschauliche Leben tragen zu können, von diesem Enthusiasmus ergriffen, in die Einöden sich zurückzogen; so konnte es nicht fehlen, daß das unberufene Ergreifen des Anachoretenlebens, die ascetischen Uebertreibungen und der Hochmuth, der sich daran anschloß, die Quelle vieler wilden Ausbrüche eines schwärmerischen Geistes und vieler Gemüthskrankheiten wurden. Wir finden Beispiele, daß Anachoreten, von beunruhigenden Gedanken verfolgt [3]), mit Selbstmord endeten, daß Manche, nachdem sie die Entbehrungen und Casteiungen auf den höch-

sten

1) Die ὁμολογησις, was man nachher votum nannte §. 66. Hieronymi praefat. §. 49.

2) Lausiaca f. 300.

3) Die Beispiele der Versuchung zum Selbstmorde kamen unter den innern Kämpfen der Mönche häufig vor. Das Beispiel des Stagirius, an den Chrysostomus seine schöne Trostschrift richtete. Ein Jüngling aus einer vornehmen Familie, welcher, die Leerheit des Lebens in der großen Welt empfindend, von dem Ideale des Mönchsthums desto mehr angezogen wurde, aber durch die zu große plötzliche Lebensveränderung, welche zu tragen sein Gemüth nicht reif war, in heftige Anfälle von Gemüthskrankheit gerieth, und so auch von dem Satan zum Selbstmord sich versucht glaubte. Nilus sagt, l. II. ep. 140. f. 182., daß manche Mönche, welche aus den innern Versuchungen, die sie in der Einsamkeit überfielen, keinen Ausweg zu finden wußten, voll Ver-

sten Grad getrieben hatten, endlich zum Gipfel der christlichen Vollkommenheit glaubten gelangt zu seyn; nun meinten sie bald aller Gnadenmittel, deren andre schwache Christen bedürften, ganz entbehren zu können. Sie verachteten alle Vereinigung zur Andacht mit Andern, wie die Communion, sie glaubten zuletzt besonderer Gesichte und Offenbarungen gewürdigt zu seyn. Endlich geriethen sie in gänzlichen Wahnsinn, oder es erschien ihnen auf einmal Alles, was sie bisher begeistert hatte, als Selbsttäuschung; von dem Versuche zu einer gänzlichen Entmenschlichung, in die sie sich gewaltsam hineingeschraubt hatten, verfielen sie in gänzliche Schlaffheit und Gemeinheit; die sinnlichen Triebe,

---

zweiflung sich selbst das Messer in den Leib stießen, Andre sich vom Felsen herabstürzten.

Manche meinten auf solche Weise einen Märtyrertod zu sterben. S. Gregor. Nazianz. Carmen 47. ad Hellenium opp. T. II. f. 107.:

θνησκουσιν πολλοις προφρονεως θανατοις,
αὐτοι ὑπο σφετερης παλαμης και γαστρος ἀναγκῃ,
(sie starben freiwilligen Hungertod)
οἱ δε κατα σκοπιλων βενθεσι τ' ἠε βροχοις
μαρτυρες ἀτρεκιης· πολεμου δ' ἀπο και στονοεντος
χαιρουσιν βιοτου τουδ' ἀπανισταμενοι.
(sie freuen sich aus dem innern Kampfe und diesem traurigen Leben erlöset zu werden.)

Vor solchen Gefahren der innern Seelenkämpfe warnend, sprach der Abt Pachomius zu seinen Mönchen: Wenn Eingebungen der Gotteslästerung einen Solchen treffen, welchem es an der rechten Besonnenheit fehlt, so werden sie ihn bald in's Verderben stürzen. Viele haben sich daher selbst ermordet; die Einen haben sich, ihrer Sinne nicht mächtig, vom Felsen herabgestürzt, Andre sich den Bauch aufgeschnitten, Andre sich auf andre Weise getödtet; denn es ist etwas sehr Schlimmes, wenn man dies nicht schnell einem Solchen, welcher die Erkenntniß besitzt, anzeigt, ehe das Uebel einwurzelt. vit. Pachom. §. 61.

welche in dem Rausche des Hochmuths ganz zu unterdrükken ihnen auf kurze Zeit gelungen war, machten ihre Gewalt desto heftiger geltend [1]). Sie stürzten sich nicht allein in das gewöhnliche irdische Treiben zurück; sondern sie überließen sich nun im Gegentheil allen sinnlichen Genüssen. Zuweilen gelangten sie aus diesen schweren Prüfungen, nachdem sie so von einem Gegensatz zum andern hingetrieben worden, zur Selbsterkenntniß und zur rechten Besonnenheit [2]). Es zeugt von einer ächten Weisheit, wenn man diejenigen, welche durch den Hochmuth der Ascetik in Wahnsinn verfallen waren oder zu verfallen drohten, dadurch zu heilen suchte, daß man sie allen ihren bisherigen Anstrengungen zu entsagen und nach Art der gewöhnlichen Menschen zu leben nöthigte.

Die Geschichte des beginnenden Mönchsthums ist reich an merkwürdigen Erscheinungen, welche für die Kenntniß der religiös sittlichen Lebensentwickelung und der mannigfachen Zustände des innern Lebens höchst lehrreich sind. Wir wollen hier einige Beispiele zum anschaulich machenden Belege des vorhin Gesagten ausheben.

---

1) Der an innern Erfahrungen reiche Nilus giebt daher einem Manne, welcher ihn gefragt hatte, woher manche Mönche so tief gefallen wären, die Antwort: „Da sie auf ihre ascetische Vollkommenheit stolz geworden, hätten sie durch ihren Hochmuth den Schutz der guten Geister verloren, und böse Geister hätten sich ihrer bemächtigt. Καταβαλλουσι τον πεφυσιωμενον εἰς πορνειαν ἠ κλοπην ἠ φονοκτονιαν ἠ μοιχειαν." Nil. l. I. ep. 326.

2) Welche in der geistlichen Therapeutik mit dem Namen der διακρισις (discretio) bezeichnet wurde »δια των πειρασμων δοκιμασθεις ἐρχεται προς την πασων των ἀρετων ὑψηλοτεραν διακρισιν.«

Ein Mönch aus einem Mönchsvereine in Palästina, Namens Valens, war auf seine großen ascetischen Anstrengungen stolz geworden. Da einige Freunde, wie es wohl zu geschehn pflegte, Speisen für die Mönche geschickt hatten, sandte der Presbyter Makarius, welcher diesem Vereine vorstand, Jedem etwas davon in seine Zelle. Aber Valens hieß den Ueberbringer mit Schmähungen, es dem Makarius zurückzutragen. Makarius erkannte die Gefahr, welche dem Seelenzustande des Valens drohte. Er ging am andern Tage zu ihm, suchte ihn zum Bewußtseyn seiner gefährlichen Selbsttäuschung zu bringen und forderte ihn auf, zu Gott um Heilung zu beten. Da er keine Vorstellungen hören wollte, wurde es immer ärger mit ihm. Er erhielt Visionen und glaubte, daß der Heiland selbst in Lichtgestalt ihm erschienen sey, um ihm sein Wohlgefallen an seinem heiligen Leben zu bezeugen. Als am andern Tage die Mönche in der Kirche sich versammelten, um das heilige Abendmahl mit einander zu feiern, wollte Valens daran keinen Theil nehmen: „Ich bedarf des Abendmahls nicht, sagte er, denn ich habe heute den Herrn Christus selbst gesehn." Man sah sich genöthigt, den Wahnsinnigen zu binden. Ein Jahr lang gebrauchte man Gebet und eine ruhige, seiner bisherigen Ascetik ganz entgegengesetzte Lebensweise zu seiner Heilung, indem man von dem Grundsatz ausging, daß man einen Gegensatz durch den andern austreiben müsse [1]).

Ein Andrer, Namens Heron, aus Alexandria, der an

1) εὐχαις και ποικιλῃ ἀδιαφορησει, και ἀπραγωτερῳ βιῳ το οἰημα αὐτου καθελοντες, καθως λεγεται· τα ἐναντια τοις ἐναντιοις ἰαματα. Laus. c. 31.

den Mönchsverein in der Einöde von Nitria sich angeschlossen, hatte es in der Bezwingung der Sinnlichkeit so weit gebracht, daß er in der Einöde acht Meilen unter brennenden Sonnenstrahlen gehn konnte, ohne etwas zu essen oder zu trinken, stets Stücke der Bibel unter dem Gehen auswendig hersagend, daß er oft während dreier Monate nur von dem Genusse des Abendmahls und von wild wachsenden Kräutern lebte. Dieser verfiel in solchen Hochmuth, daß er sich über alle Andre erhaben glaubte. Er wollte sich von keinem Andern zurechtweisen lassen, indem er sprach: wie Christus selbst sage, daß man Keinen auf Erden seinen Meister nennen müsse, müsse man sich daher auch an keinen menschlichen Meister halten. Auch mit ihm kam es so weit, daß es ihm unter seiner Würde zu seyn schien, an der Communion Theil zu nehmen. Zuletzt fühlte er ein solches Feuer und eine solche Unruhe in sich, daß er in seiner Zelle nicht mehr aushalten konnte [1]. Er lief aus der Einöde nach Alexandria und stürzte sich dort in die ganz entgegengesetzte Lebensweise. Er besuchte häufig das Theater, den Circus und die Wirthshäuser, er verfiel in Ausschweifungen aller Art; diese zogen ihm eine schwere Krankheit zu, in welcher er zur Besinnung kam und von der Sehnsucht nach dem verlornen höheren Leben wieder

1) Auch dies kam öfter vor, daß Mönche die Einsamkeit verließen und unstät umherliefen, um den innern Versuchungen zu entfliehen. Nilus sagt von einem Solchen: „Den Ort wird er verändern, die Angst seines Herzens aber nicht. Er wird seine Versuchungen vielmehr vermehren und nähren.“ L. I. ep. 295.

ergriffen wurde, und er fand nachher einen ruhigen und freudigen Tod [1]).

Ein Andrer, Namens Ptolemäus, ließ sich allein an einem über die sketische Einöde in Egypten hinausliegenden Orte nieder, welcher unter dem Namen der Leiter (κλιμαξ) bekannt war, wo Niemand zu wohnen aushielt, weil der Brunnen, der allein diesen Ort der glühenden Wüste mit Wasser versorgen konnte, drei und eine halbe Meile entfernt war. Doch ertrug er es funfzehn Jahre, dort allein zu wohnen, indem er in den Monaten December und Januar den Thau, der in dieser Gegend zu dieser Zeit reichlich die Felsen bedeckte, in irdenen Gefäßen einsammelte und mit dieser aufbewahrten Feuchtigkeit seinen Durst löschte. Diese unnatürliche Lebensweise konnte seine Natur nicht ertragen. Der Versuch hochmüthiger Entmenschlichung strafte sich durch sich selbst; indem er die menschliche Natur verläugnen wollte, verlor er allen Boden reellen Daseyns, er wurde an sich selbst, an Gott und allem Daseyn irre, es wurde ihm Alles zum Gespenst. Es ergriff ihn der Gedanke, daß die Welt ohne Schöpfer aus sich selbst entstanden, ohne eine zum Grunde liegende Substanz der Dinge in stetem Scheine sich bewege. In verzweiflungsvollem Wahnsinn verließ er die Einsamkeit, irrte stumm von einer Stadt zur andern umher, trieb sich auf den öffentlichen Plätzen herum und gab sich aller Schwelgerei hin [2]).

---

1) l. c. c. 39.

2) Laus. l. c. c. 33. Aehnliche Fälle müssen oft vorgekommen seyn, wie man aus Laus. c. 95. sieht.

Wie wir nach dem Gesagten unter den Mönchen einzelne Beispiele eines geistlichen Hochmuths finden, der sie zu solcher Selbsttäuschung verleitete, daß sie sich über alle gewöhnlichen Gnadenmittel erhaben glaubten und vermöge der ihnen zu Theil gewordenen außerordentlichen Offenbarungen und Visionen alles menschlichen Unterrichts und aller Förderung durch die Hülfe Andrer entbehren zu können meinten; so sehn wir diesen bis zur Selbstvergötterung gesteigerten Geist schwärmerischen Hochmuths wie ein ansteckendes Uebel sich in größerem Umfange weiter verbreiten, mit der Verbreitung des Mönchsthums zugleich in Mesopotamien, Syrien, bis nach Pamphylien hin, um sich greifen. So entstand eine Sekte, welche nach den meisten ausdrücklichen Berichten der Alten aus dem syrischen Mönchsthum hervorging und auch unverläugbar das Gepräge ihres Ursprungs an sich trägt, welche sich von der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts bis in das sechste Jahrhundert hinein fortpflanzte und sich in ihren Nachwürkungen vielleicht noch länger erhielt, falls nämlich diese Sekte mit späteren in mancher Hinsicht verwandten Erscheinungen in einem äußeren Zusammenhange steht [1]). Sie werden theils

1) Falls die Euchiten des vierten Jahrhunderts mit den Euchiten des eilften, den so genannten Bogomilen des zwölften Jahrhunderts in einem unmittelbaren Zusammenhange stehn. Allerdings läßt sich das Verwandte auch wohl aus der innern Analogie ableiten, die sich zwischen solchen mystischen Sekten zu finden pflegt. Es ist aber doch zu bemerken, daß schon Theodoret bezeichnet: »εὐχιτας εν μοναχικῳ προσχηματι τα μανιχαιων νοσουντας. Hist. religios. c. III. ed. Halens. T. III. p. 1146. Freilich kann Theodoret auch analoge Lehren dieses Mönchsmysticismus ohne Grund für

nach den Namen derer, die zu verschiedenen Zeiten an ihrer Spitze standen, Lampetianer, Adelphianer, Eustathianer und Marcianisten, theils nach manchem Eigenthümlichen, das man an ihnen zu bemerken glaubte, Euchiten (εὐχῖται), Messalianer [1]) genannt, wegen ihrer Theorie von dem beständigen inneren Gebete, auch Choreuten (χορευταί), nach ihren mystischen Tänzen [2]), Enthusiasten (ἐνθουσιασταί), wegen der vorgeblichen Mittheilung des göttlichen Geistes [3]).

Höchst wahrscheinlich war es ursprünglich nur eine praktische Verirrung ohne eine theoretisch häretische Richtung,

---

manichäisch oder gnostisch gehalten, oder er kann Manichäer, welche sich unter der Mönchstracht verbargen, fälschlich mit den gewöhnlichen Euchiten verwechselt haben. Daß die Mönche ihre Einbildungskraft stets mit Bildern von sie verfolgenden bösen Geistern beschäftigten, dies konnte, wie euchitische Lehren daraus hervorgingen, auch für manichäische einen Anschließungspunkt geben. S. von der Verbreitung des Manichäismus unter Mönchen Vita Euthymii §. 33. Coteler. Monumenta ecclesiae Graecae T. II. p. 227.

1) Dasselbe bedeutend, nach dem Chaldäischen מְצַלִּין.

2) Vergl. B. I. die Therapeuten.

3) Alle diese verschiedenen Namen findet man bei Timotheus de receptione haereticorum in Coteler. monumenta ecclesiae Graecae T. III. Der Name μαρκιανισταί von einem Geldwechsler Marcianos unter den Kaisern Justin und Justinian. Merkwürdig ist der Name Eustathianer. Dieser letztere Name könnte veranlassen, an den Eustathius von Sebaste zu denken, von welchem ja (s. u.) eine schwärmerische Mönchsrichtung ausging, um so mehr da Photius, Cod. 52., der alte Synodalakten zur Quelle hatte, diesen Eustathius, von dem sie den Namen führten, αἰδέσιμος nennt.

aus der die Euchiten hervorgingen. Es waren Mönche, welche, nachdem sie den Gipfel ascetischer Vollkommenheit erreicht zu haben glaubten, nun zu einer so innigen Gemeinschaft mit dem heiligen Geiste, zu einer solchen Beherrschung der Sinnlichkeit gelangt zu seyn meinten, daß sie keiner solchen Anstrengungen mehr bedürften, sondern frei von dem Joch des Gesetzes nur dem Triebe des Geistes ohne alle äußere Zucht und Regel zu folgen brauchten. Sie wollten sich in ihrer rein contemplativen Ruhe, welche sie für das Höchste erklärten, ihrem inneren Gebete durch nichts stören lassen; sie verwarfen alle Beschäftigung mit irdischen Dingen, alle körperliche Arbeit, durch welche die Mönche sich selbst zu ernähren und Mittel zur Wohlthätigkeit zu sammeln pflegten, als Entwürdigung des höheren geistlichen Lebens. Sie wollten nur von Almosen leben, die ersten Bettelmönche [1]). Von dieser praktischen Verirrung gin-

---

1) Epiphanius sagt deutlich h. 86., daß eine Uebertreibung des Mönchsgeistes, ein Mißverstand der evangelischen Weltentsagung, freilich die auf die Spitze gebrachte Uebertreibung des dem ganzen Mönchsthum zum Grunde liegenden Mißverstandes, diese Verirrung der Euchiten hervorbrachte. ἔσχον δὲ το βλαβερον τουτο φρονημα ἀπο της ἀμετριας των τινων ἀδελφων ἀφελειας. Gegen diese Richtung des Mönchsgeistes kämpft auch Nilus in dem Tractatus ad Magnam §. 21 u. 22. Er bemerkt dort mit Recht, daß, indem die sinnlichen Kräfte bei Menschen in voller Alterskraft nicht beschäftigt würden, sie desto trübender und verwirrender auf das höhere Leben einwürken müßten, daß daher das Gebet, das sie zum Vorwand gebrauchten, bei ihnen am meisten gestört werden müsse. Er leitet diese falsche Richtung ab von dem Adelphius aus Mesopotamien (jenem schon genannten Euchiten) und dem Alexander, der in Constantinopel eine Zeitlang Unruhen gestiftet habe (vielleicht

gen nach und nach alle eigenthümlichen Grundsätze und Lehren der Euchiten aus.

Ihr Grundprincip war, daß jeder Mensch vermöge seiner Abstammung von dem ersten gefallenen Menschen einen bösen Geist, unter dessen Herrschaft er stehe, mit zur Welt bringe. Auch hier erkennen wir die Mönchstheorie von bösen Geistern, welche die sinnlichen Begierden in den Menschen erwecken. Alle ascetischen Anstrengungen, alle Gnadenmittel der Kirche sind unkräftig, von der Macht dieses bösen Geistes die Seele zu befreien. Alles dies kann nur die einzelnen Ausbrüche des Bösen hemmen, und der Mensch bleibt dabei doch unter der Herrschaft des Bösen; er hat daher immerfort mit dem Bösen zu kämpfen, und sich vor demselben fürchtend steht er unter der Zucht des Gesetzes. Sie bekämpften die gewöhnlichen Vorstellungen von der magischen Umwandlung durch die Taufe, doch von einer andern Seite an die gewöhnliche Vorstellung sich anschließend. Die Taufe — sagten sie — könne zwar wie ein Scheermesser die früheren Sünden ausschneiden (Vergebung der früher begangenen Sünden ertheilen); aber die Wurzel der Sünden bleibe, aus welcher daher immer neue wieder hervorkeimten; denn der böse Geist behalte ja seine Herrschaft über den Menschen [1]). Was aber durch nichts von außen

---

jener Alexander, der Stifter der Mönchsgesellschaft, bei welcher Gebet und Gesang Tag und Nacht ununterbrochen fortdauerte, da die Mitglieder derselben einander immerfort ablöseten, der so genannten Acoemeten (ἀκοιμηται)).

1) Timoth. l. c. 2. ὁτι το ἁγιον βαπτισμα οὐδεν συμβαλλεται εἰς την του δαιμονος τουτου διωξιν, οὐδε γαρ ἐστιν ἱκανον, τας ῥιζας των ἁμαρτιων τας συνουσιωμενας ἀρχηθεν τοις ἀνθρω-

her und durch keine ascetische Anstrengungen bewürkt werden könne, das vermöge das rechte innere Gebet zu vollbringen. Wer dieses verrichte, werde dadurch mit einemmal befreit von der Macht des ihn von seiner Geburt an beherrschenden bösen Geistes, der ihn auf eine sinnlich wahrnehmbare Weise verlasse, und er trete auf eine sinnlich fühlbare Weise in die Gemeinschaft mit dem göttlichen Geiste ein; er ziehe das göttliche Gewand an und werde mit einemmal allen Versuchungen zum Bösen unzugänglich. Die Freiheit von allen sinnlichen Affekten, zu welcher Andre durch schwere ascetische Anstrengungen sich hindurchzukämpfen suchten, erlange er sogleich durch dies innere Gebet. Daher bedürfe auch ein Solcher keines Fastens und keiner ascetischen Anstrengungen mehr; ein Solcher könne sich frei vom Gesetz Allem dem getrost hingeben, was Andre aus Furcht vor den Versuchungen meiden müßten. Vermöge der ihm nun zu Theil gewordenen unmittelbaren göttlichen Offenbarung bedürfe ein Solcher auch keines andern menschlichen Unterrichts und keiner menschlichen Leitung weiter [1]). Nothwendig mußte durch diese Lehre das Wesen des damaligen Mönchsthums, das auf Gehorsam und Unterordnung gegründet war, aufgelöset werden. Aber auch dem kirchlichen Leben drohte bei dem Umsichgreifen dieses schwärmerischen Geistes die Auflösung. Denn natürlich ersetzte den

---

ποις ἐκτεμειν. Theodoret. haeret. fab. IV. 11. »ξυρου δικην ἀφαιρειται των ἁμαρτηματων τα προτερα, την δε ῥιζαν οὐκ ἐκκοπτει της ἁμαρτιας.« Darnach ist die weniger genaue Nachricht bei Theodoret. h. e. IV. 10. zu ergänzen.

1) Theodoret. IV. 10. h. e. Timoth. de receptione haereticor. §. 9. Joh. Damascen. haeres. §. 6.

Euchiten ihr Gebet alle andern Andachts- und Gnadenmittel, und sie betrachteten sich weit erhaben über die übrigen noch in der Sinnlichkeit befangenen, unter dem Joch des Gesetzes lebenden Christen. Sie meinten, daß nur bei ihnen das wahre geistige Abendmahl sey; das äußerliche Abendmahl der Kirche erklärten sie für etwas Gleichgültiges. Obgleich sie keinen Nutzen daraus ziehen zu können glaubten, so nahmen sie doch an der Feier Theil, um für Mitglieder der katholischen Kirche gehalten zu werden. Sie verwarfen auch insbesondre den geistlichen Gesang, wie es zu ihrem Mysticismus wohl paßte [1]). Daß sie Offenbarungen in Träumen suchten, läßt sich den einstimmigen Berichten ihrer Gegner wohl glauben, da wir auch sonst von der Richtung der Schwärmerei, welche in Träumen göttliche Eingebungen suchte, manche Spur in dieser Zeit finden. Ihre Gegner sagen auch von ihnen aus, daß sie sich deshalb dem Schlaf viel hingaben; es kann dies Uebertreibung, es kann aber auch wahr seyn [2]), zumal es sich wohl erklären läßt,

---

1) Man sieht dies aus einem Bruchstück der Schrift des Monophysiten Severus gegen das Buch des Euchiten Lampetios, welches das Testament betitelt war. Man erkennt aus der von jenem aufgestellten Antithese, daß die Euchiten nur ein ὑμνειν ἐν καρδιᾳ gelten ließen. S. Wolf. anecdota Graeca T .III. p. 182. und dies wird bestätigt durch die Akten einer gegen die Euchiten gehaltenen Synode bei Phot. c. 52. Von diesem Lampetios wird hier gesagt, ὁτι τους τας ὡρας ψαλλοντας ἐξεμυκτηριζε και διεσυρεν, ὡς ὑπο νομον ἐτι τυγχανοντας.

2) Es kommt wenigstens auch sonst vor, daß Mönche in der Verzweiflung darüber, daß sie in Gesang und Gebet den Versuchungen nicht entgehen konnten, in unmäßigem Schlafe Hülfe suchten. S. Nil. III. ep. 224.

daß jene einförmige Richtung der Seele, welche dem Wesen der menschlichen Natur widerspricht, oft in Schlafen und Träumen übergehn mußte.

Aus ihrem Mysticismus rührten noch mehrere andre Irrthümer her, welche sich bei ähnlichen Erscheinungen oft wiederholen. Vielfach bemerken wir bei solchen Erscheinungen die Vermischung des sinnlichen Gefühls mit dem geistigen, insbesondre der geistigen und der sinnlichen Liebe, welche Vermischung oft die verderblichsten Folgen hatte. So verglichen auch die Euchiten die geistige Vermählung der Seele mit dem himmlischen Bräutigam auf eine grob sinnliche Weise mit einer leiblichen Vermählung [1]).

Der Hochmuth mystischer Sekten und die Richtung des Alles subjektivirenden Idealismus führte häufig zu pantheistischer Selbstvergötterung. Dies scheint auch bei den Euchiten der Fall gewesen zu seyn. Sie behaupteten, daß ihnen göttliche Natur zu Theil geworden sey. Die Gottheit könne sich in alle Formen verwandeln und verwandle sich in alle Formen insbesondere, um sich den empfänglichen Seelen mitzutheilen. Die drei Hypostasen der Trias — lehrten sie — sind nichts anders, als verschiedene Offenbarungsformen des einen göttlichen Wesens, die Dreiheit löse sich wieder in die Einheit auf [2]). So erblickten sie

1) Timoth. IV. τοιαυτης αἰσθανεται ἡ ψυχη κοινωνιας γινομενης αὐτῃ παρα του οὐρανιου νυμφιου, οἵας αἰσθανεται ἡ γυνη ἐν τῃ συνουσιᾳ του ἀνδρος.

2) Timoth. §. 6. λεγουσιν ὁτι τρεις ὑποστασεις εἰς μιαν ὑποστασιν ἀναλυονται και μεταβαλλονται και ὁτι ἡ θεια φυσις τρεπεται και μεταβαλλεται εἰς ὁπερ ἀν ἐθελῃ, ἱνα συγκραθῃ ταις ἑαυτης ἀξιαις ψυχαις. c. XI. ἡ ψυχη του πνευματικου

nun auch in den Engelserscheinungen des alten Testaments, in den Patriarchen und Propheten und in Christus selbst nur verschiedene Erscheinungs- und Offenbarungsformen des Einen göttlichen Wesens, und sie glaubten, daß vermöge ihrer geistlichen Vollkommenheit Alles sich in ihnen concentrire. Mochte man einem Solchen Engel, Patriarchen, Propheten, selbst Christus nennen, so antwortete er auf Alles: das bin ich selbst [1]). Vielleicht wurden sie durch ihren mystischen Idealismus gleichfalls dazu geführt, die Realität der Wunder Christi zu läugnen, sie nur symbolisch zu erklären, da solche Thatsachen in der Sinnenwelt ihnen keine Bedeutung für die Religion des Geistes zu haben schienen [2]).

Von ihren besondern Meinungen ist noch anzuführen, daß sie das Feuer als das schöpferische Princip des Universums betrachteten, eine Meinung, von der wir auch bei andern theosophischen Sekten manche Spur finden.

Es wird den Euchiten zum Theil Schuld gegeben, sie hätten ihren Antinomismus und ihre mißverstandene Freiheit so weit ausgedehnt, daß sie auch allen Lastern sich hinzugeben ihren Vollkommnen erlaubten. Es kann freilich

---

μεταβαλλεται εις την θειαν φυσιν. Da die Euchiten sich lange fortpflanzten, und der Mysticismus an und für sich etwas Schwankendes ist, so mögen sich wohl unter den Euchiten verschiedene Partheien gebildet haben, und so mögen diejenigen, welche Jenes von der Dreieinigkeit behaupteten, nicht dieselben seyn mit denen, welche lehrten, daß der durch ihr Gebet Erleuchtete eine sinnliche Anschauung der Dreieinigkeit erhalte.

1) S. Epiphan. l. c.

2) Doch nicht sicher läßt sich dieses schließen aus der Antithese des Severus. Wolf. anecdota T. III. p. 17.

dem Berichte der Gegner hier nicht zu viel getraut werden, doch lag diese praktische Verirrung wenigstens ihren Principien und ihrem Geiste nicht so fern. Ihr hochmüthiges Selbstvertrauen, ihr Trotz gegen die Schwäche der menschlichen Natur konnte sich wohl so strafen, und wir bemerkten ja schon oben bei den Mönchen manche Beispiele des Uebergangs von dem Extrem ascetischer Strenge zu der fleischlichen Zügellosigkeit.

Da die Euchiten den Grundsatz hatten, den mehrere ähnliche Sekten mit ihnen theilten, daß der Zweck die Mittel heilige, und daß man den gewöhnlichen sinnlichen Menschen, welche für die höhern Wahrheiten doch nicht empfänglich wären, diese verbergen, und daß man an ihre Irrthümer, als ob man dieselben mit ihnen gemein habe, sich anschließen dürfe; so wurde es dadurch schwer, die Mitglieder dieser Sekte zu entdecken und ihren Lehren auf die Spur zu kommen. Der Bischof Flavianus von Antiochia (nach dem Jahre 381) erlaubte sich nach demselben Grundsatze zu handeln, um sie entdecken, bestrafen und vertreiben zu können. Er stellte sich in einer Unterredung mit ihrem Vorsteher Adelphius, als ob er ganz gleichgesinnt mit ihm wäre, und verleitete ihn so dazu, ein Geständniß abzulegen, das er dann gegen ihn und gegen die ganze Sekte benutzte [1]).

Ein ähnlicher ascetischer Schwärmergeist drohte um sich zu greifen, als nach der Mitte des vierten Jahrhunderts durch den Eustathius, nachher Bischof von Sebaste in Armenien, der Eifer für das Mönchsthum in Paphlagonien und in den Gegenden des Pontus verbreitet wurde, und es deu-

1) Theodoret. h. e. IV. 12.

ten ja manche Spuren darauf hin, daß zwischen den Euchiten und den Eustathianern ein äußerlicher Zusammenhang statt fand, wie selbst der ihnen auch beigelegte Name der Eustathianer ein Merkmal davon ist. Das Synodalschreiben und die Canones des Concils zu Gangra, der Metropolis von Paphlagonien [1]), welches diesen Verirrun-

---

1) Es sind in dieser Hinsicht zwei Punkte streitig, die Frage, ob die Eustathianer (οἱ περι Εὐσταθιον), gegen welche jenes Concil gerichtet ist, würklich von dem Eustathius von Sebaste herstammen, und in welche Zeit die Versammlung dieses Concils zu setzen ist. Die erste Frage läßt sich leichter entscheiden als die zweite. Alles spricht für die Bejahung dieser Frage. Nicht allein wird dies von Sokrates II, 43. und Sozomenus III, 14. bezeugt; sondern es paßt ja auch Alles ganz besonders auf den Eustathius, da dieser als eifriger Ascet und der erste Beförderer des ascetischen Lebens in den Gegenden des Pontus erscheint, der eine ganze Schülerschaft gebildet hatte. S. Basilii Caesareens. ep. 223. (Es kommt hier ja sogar die ascetische Tracht vor, welcher die Eustathianer nach dem Bericht des Concils zu Gangra eine besondere Heiligkeit zugeschrieben haben sollen, die ξενα ἀμφιασματα, nämlich nach dem Briefe des Basilius το παχυ ἱματιον, και ἡ ζωνη και της ἀδεψητου βυρσης τα ὑποδηματα) und ep. 119. Epiphanius haeres. 75. Man erkennt auch in den Briefen des Basilius eine Spur der Opposizion gegen den neuen Mönchsgeist in den Gegenden des Pontus. Wenigstens zu Neocaesarea, wo man an dem Alten festhielt, machte man die Verbreitung des ascetischen Lebens unter Männern und Jungfrauen dem Basilius von Caesarea zum Vorwurf. S. ep. 207. ad Neocaesareens. §. 2.

Zu dem Schwierigsten aber gehört die Entscheidung der zweiten Frage. Setzt man mit Pagi, dem Sokrates und Sozomenus folgend, das Concil in das J. 360, so fällt die Art auf, wie dasselbe den Eustathius nennt, da derselbe damals Bischof war; man müßte denn annehmen, daß

gen entgegengesetzt wurde, geben uns die beste Gelegenheit, um jene Verirrungen kennen zu lernen, so wie sie auch ein merkwürdiges Denkmal des, jener ascetischen Einseitigkeit sich widersetzenden, gesunden Geistes christlicher Sittenlehre darstellen. Frauen verließen ihre Männer und Kinder, Männer ihre Frauen, Knechte ihre Herren, um sich dem ascetischen Leben zu ergeben [1]). Manche, welche sich zu viel zugetraut hatten, waren in Sittenlosigkeit verfallen. Sie verachteten die Ehe und das häusliche Leben. Diejenigen, welche den Ascetenmantel trugen, meinten dadurch schon vollkommne Christen zu seyn und sahen mit Hochmuth auf diejenigen herab, welche in der gewöhnlichen Kleidung einhergingen. Sie wollten an keiner Feier des heiligen Abendmahls Theil nehmen, bei welcher verehelichte Priester die Consecration verrichtet hatten. Wo auf dem Lande noch keine Kirchen gebaut waren, und in Privathäusern Gottesdienst gehalten wurde, wollten sie an der Communion wie an dem Gebete keinen Theil nehmen, weil sie eine Wohnung, deren Besitzer in der Ehe lebte, nicht für heilig genug hielten. Sie feierten in abgesonderten Versammlungen ihren Privatgottesdienst, in dem sie jenem eine Hei-

---

das Concil den von einer Parthei abgesetzten Eustathius nicht als Bischof betrachtete und sich berechtigt glaubte, ihn geringschätzig zu behandeln. Nimmt man aber an, daß das Concil früher gehalten worden, so fällt es auf, daß sich in den Briefen des Basilius keine Spur davon findet. Doch könnte es seyn, daß Basilius wegen des Verhältnisses, in welchem er zu der Parthei stand, von der dies Concil gehalten wurde, es nicht als ein rechtes anerkannte.

1) Aehnliches bei den Euchiten. Joh. Damasc. p. 997.

Heiligkeit zuschrieben, welche den kirchlichen Versammlungen fehle [1]).

Da diese schwärmerischen Richtungen, welche von dem ascetischen Enthusiasmus ausgingen, so zerstörend für das kirchliche Leben zu werden drohten, so mußte man Mittel suchen, um dasselbe gegen diese Gefahr zu schützen, und das ascetische Leben, welches man hochachtete, in einen der Kirche heilsamen ordnungsmäßigen Entwickelungsgang hineinzuleiten. Deshalb beförderte man theils besonders die regelmäßige Verfassung des Cönobitenlebens, theils suchte man auch dies in mehr Verbindung mit dem Ganzen der Kirche und in größere Abhängigkeit von der bischöflichen Oberaufsicht auf jeden Kirchensprengel zu bringen [2]). In dem Cönobitenleben wurde Alles Einer planmäßigen Leitung unterworfen; es war hier Jedem sein bestimmter Platz und Würkungskreis angewiesen; Gehorsam und Demuth, Verläugnung des eigenen Willens in der gänzlichen Hingebung an die Vorgesetzten, denen man mit Aufopferung aller eigenen Neigungen gehorchen sollte, das wurden die vornehmsten unter allen Mönchstugenden. Jede Uebertrei-

1) Aehnliches bei den Euchiten. Joh. Damasc. pag. 37.

2) Es lehren dieses die Beispiele eines Basilius von Caesarea, Chrysostomus. Die Lebensgeschichte eines Basilius von Caesarea, eines Gregor von Nazianz und die Lehrstreitigkeiten des vierten und des fünften Jahrhunderts zeigen, welche Spaltungen in den Kirchen von dem Einflusse der Mönche ausgehn konnten. Das Concil zu Chalcedon verordnete in dem vierten Canon, daß Keiner ohne Erlaubniß des Bischofs ein Kloster sollte stiften können, und daß die Mönche in der Stadt und auf dem Lande dem Bischof gehorsam seyn sollten.

bung sollte durch die Leitung der Vorgesetzten gleich in ihre Schranken zurückgedrängt werden. Wer sich irgendwie beunruhigt fühlte, sollte es nur seinen Führern nicht verschweigen, vor denselben sein ganzes Herz ausschütten, um durch ihre Erfahrung und Weisheit Rath und Trost zu empfangen, damit nur nicht das verborgene Uebel im Innern desto zerstörender um sich griffe und zuletzt unheilbar würde. Freilich wurde in dem Mönchsthum oft das Wesen der wahren Demuth, welche in dem Inwendigen, in der von dem Bewußtseyn der Abhängigkeit von Gott ausgehenden Gesinnung gegründet ist, oft verkannt, und die äußerliche Demüthigung vor Menschen wurde an die Stelle der innern Demüthigung vor Gott gesetzt; ein knechtischer Sinn ging aus dieser Verwechselung hervor. Es läßt sich aber nicht läugnen, daß Ordnung, strenge Zucht, Unterordnung der Einzelnen unter dem Gesetze des Ganzen und weise Führung durchaus nothwendig waren, um eine Menge verschiedenartiger, oft ungebildeter Menschen auf der rechten Bahn zu erhalten. Trefflich ist es, was Basilius von Cäsarea über den Vorzug des gemeinsamen Cönobitenlebens vor dem Anachoretenleben sagt, zugleich ein Beweis der ächt evangelischen Beurtheilungsweise des Mönchsthums. „Das Einsiedlerleben widerstreitet dem Wesen der christlichen Liebe, indem hier Jeder nur für das sorgt, was ihm selbst allein Noth thut, da es doch das Wesen der christlichen Liebe ist, daß Jeder nicht allein was ihm, sondern auch was Andern zum Heile dient, suche. Es wird ein Solcher auch nicht leicht seine Fehler und Mängel erkennen können, indem er Keinen hat, der ihn mit Liebe und Sanftmuth zurechtweisen könnte. Es trifft einen Solchen, was im salomoni-

schen Prediger geschrieben ist 4, 10.: „Wehe dem, der allein ist, wenn er fällt, so ist kein Andrer da, der ihm aufhelfe.“ In einer Gemeinschaft können Viele zusammenwürken, um von verschiedenen Seiten die göttlichen Gebote zu erfüllen. Wer allein lebt, ist aber immer nur auf Ein Werk beschränkt, und während daß das Eine geschieht, müssen andre Werke unterbleiben. Sodann wenn alle Christen Einen Leib unter Einem Haupte mit einander bilden und sich gleich den Gliedern Eines Leibes zu einander verhalten, wie kann dies Verhältniß so bestehn, wenn sie von einander so getrennt leben und Jeder sich selbst genug zu seyn sucht. Falls sie aber nicht als Glieder desselben Leibes in dem rechten Verhältnisse zu einander sich befinden, so stehen sie auch nicht in dem rechten Verhältnisse zu dem gemeinsamen Haupte. In Einer Gemeinschaft geht die Würkung des heiligen Geistes in jedem Einzelnen auf Alle über; die Jedem verliehene Gnadengabe wird ein Gemeingut Aller, und Aller Gnadengaben gereichen zum Besten jedes Einzelnen. Wer aber für sich allein lebt, hat vielleicht eine Gnadengabe, und diese macht er unnütz, indem er sie bei sich selbst vergräbt — und wer die Parabel von den Talenten kennt, weiß wie groß eine solche Verschuldung ist [1]).“

---

1) S. Basil. regula fus. VII. II. 346. Schön sagt auch Nilus gegen die Ueberschätzung des Einsiedlerlebens III, 73. „Wer sagt: „ich werde Anachoret deshalb, um Keinen zu haben, der mich zum Zorn reitze,“ ein Solcher ist von einem unvernünftigen Thiere nicht verschieden; denn auch solche sehen wir ruhig, wenn sie nicht ein Mensch zum Zorn reitzt.“ Und er führt gegen das Anachoretenleben an die Stellen Ephes. 5, 21., Petr. 4, 10., Petr. 2, 13., Philipp. 2, 4.

Mit den Coenobiten geriethen nun die aus älterer Zeit herstammenden Asceten in Kampf, da sie sich der neuen Mönchsordnung nicht unterwerfen, sondern ihre alte Unabhängigkeit behaupten wollten. Es wohnten ihrer zwei oder drei zusammen, und sie legten ihre Zellen größtentheils in Städten oder größeren Flecken an. Sie nährten sich wie andre Mönche von ihrer eignen Hände Arbeit, und auch ihre Gegner, die Anhänger des neuen Cönobitenlebens, müssen doch ihren Fleiß im Arbeiten anerkennen. Die Letztern, welche allein uns alle Nachrichten von dieser (in Egypten unter dem Namen der Sarabaïten, in Syrien unter dem Namen der Remoboth bekannten) Ascetenklasse hinterlassen haben, machen freilich eine sehr nachtheilige Schilderung von derselben; eben da sie nicht anders als feindselig gegen diese Gegner der neuen Form des Mönchsthums gesinnt seyn konnten [1]), so wird ihre Aussage hier von selbst verdächtig, und bei Manchem, was sie ihnen vorwerfen, giebt sich das Gehässige und nicht gehörig Begründete gleich zu erkennen. Cassian macht ihnen z. B. den Vorwurf [2]), daß sie das von dem Ertrage ihrer Arbeit Erübrigte zu schwelgerischem Genusse verbrauchten oder geizig aufsammelten. Doch gesetzt auch, daß dies auf die beste Weise von ihnen verwaltet werde, so könnten sie doch

1) In der Regel des Benedictus c. I. erkennt man es auch deutlich, wie ihnen besonders der unmönchische Freiheitsgeist (das sine pastore et lege vivere) zum Vorwurf gemacht und daraus eben alles Schlechte bei ihnen abgeleitet wird. Es wird hier selbst gestanden, daß sie von weit besserer Art seyen, als die in den Ländern umherstreifenden entarteten Mönche (die Gyrovagi).

2) Collat. 18. c. VII.

die Mönchstugend nicht erreichen. Denn die Mönche übten täglich dieselbe Selbstverläugnung; für jene aber werde selbst dies, daß sie Manches den Armen geben, Ursache des Hochmuths, und dieser erhalte täglich seine Nahrung. Nun erkennt man hier ja wohl, wie *Cassian* selbst sich nicht verbergen konnte, daß jene erste Beschuldigung den *Sarabaïten* nicht in solcher Allgemeinheit gemacht werden könne, und was die zweite betrifft, so erhellt es ja von selbst, daß sie nur Consequenzmacherei ist, und daß sie von der falschen Voraussetzung ausgeht, ohne die äußerliche Unterwerfung unter einem fremden Willen, von dem man sich in Allem leiten lasse, ohne den knechtischen Mönchsgehorsam gebe es keine wahre Demuth. Es mag unter diesen Leuten wohl wie unter den *Cönobiten* Schlechtes und Gutes gewesen seyn; ihre Feinde heben aber natürlich nur die Eine Seite hervor. *Hieronymus* wirft ihnen [1]) die *Scheinheiligkeit* vor, an der es aber auch bei vielen Mönchen nicht fehlte. Er sagt von ihnen, daß sie den Heiligenschein, den sie um sich verbreiteten, benutzten, um ihre Waaren theurer als Andre zu verkaufen, was nicht minder bei *Mönchen* der Fall seyn mochte [2]); er giebt ihnen Schuld, *daß sie gegen die Geistlichen zu reden pflegten.* Es kann wohl seyn, daß sie sich als Laien wegen ihrer ascetischen Lebensweise selbst über Geistliche gern erheben wollten. Es kann seyn, daß sie einen ascetischen Hochmuth dem hierarchischen entgegensetzten; es kann aber auch seyn, daß manche fromme

1) ep. 22. ad Eustochium.

2) *Nilus* selbst wirft einer Klasse der Mönche vor das: »πᾶσαν πορισμῶν μετέρχεσθαι τέχνην.« Ad Magnam c. 30.

Laien unter diesen Leuten durch den Eifer für die Sache der Religion getrieben wurden, die Laster einer weltlich gesinnten Geistlichkeit anzugreifen. Es mag gegründet seyn, daß Manches, was ihnen zum Vorwurf gemacht wird, wie die häufigen Streitigkeiten, nicht würde statt gefunden haben, wenn sie sich der strengeren Aufsicht, welche in den Cönobien waltete, unterworfen hätten.

Wir wollen nun noch nach allen Seiten hin betrachten, was das Mönchsthum in dieser Periode für die orientalische Kirche war. Wie es mit solchen geschichtlichen Erscheinungen zu seyn pflegt, welche tief in dem Leben der Kirche eines Zeitalters wurzeln und tief in dasselbe eingreifen, daß hier das Beste und das Schlechteste, was christlicher und was unchristlicher Geist erzeugt hat, zusammenkommt und sich berührt; so war dies auch mit dem Mönchsthum der Fall. Man muß die hier zusammentreffenden entgegengesetzten Elemente wohl von einander sondern, um nicht in ungerechte Verdammung oder unhistorisch-partheiisches Lobpreisen dieser Erscheinung zu verfallen, wie wir schon in dieser Periode selbst diese beiden entgegengesetzten gleich einseitigen Beurtheilungsweisen des Mönchsthums wahrnehmen können.

Wir müssen hier aber zuerst die Anachoreten und die Cönobiten von einander unterscheiden. Den Ersteren wurde es schon in dieser Zeit zum Vorwurf gemacht, daß sie nur sich selbst lebten, der thätigen Liebe ermangelten [1]), gegen welchen Vorwurf sie vertheidigend Augustin sagt, daß

1) Videntur nonnullis res humanas plus quam oportet deseruisse. Augustin. de moribus ecclesiae catholicae l. I. §. 66.

diejenigen, welche diese Anklage gegen sie führten, nicht einsahen, wieviel die nicht leiblich Wahrnehmbaren auf geistige Weise durch ihr Gebet und das Beispiel ihres Lebens nützten [1]). Chrysostomus aber sagt, es wäre freilich besser, es könnten auch die Anachoreten in einer Gemeinschaft zusammen leben, um das Band der Liebe auch äußerlich zu offenbaren. Aber es könne doch auf jeden Fall das Wesen der Liebe in der Gesinnung vorhanden seyn; denn die Liebe sey ja nicht in den Schranken des Raums eingeschlossen; sie hätten ja viele Bewunderer, und diese würden sie nicht bewundern, wenn sie sie nicht liebten, und von der andern Seite beteten sie für die ganze Welt, was der größte Beweis der Liebe sey [2]). Selbst diejenigen unter den Anachoreten, welche ganz vereinzelt und abgesondert von aller Welt lebten, waren darum doch keineswegs von aller Einwirkung auf Andre ausgeschlossen. Je größere Verehrung sie durch ihr strenges, einsiedlerisches Leben erhielten, desto mehr wurden sie in ihren Grotten oder Zellen, auf ihren Felsen oder in ihren Wüsten von Menschen aus allen Ständen, von dem Kaiserhofe bis zu dem Niedrigsten aufgesucht, welche Rath und Trost bei ihnen suchten [3]). Menschen, welche unter der Menge irdischer Geschäfte, in dem Glanze der Welt, der sie verblendete, nicht leicht dazu

1) Augustin. l. c. non intelligentibus, quantum nobis eorum animus in orationibus prosit et vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur.

2) Chrysostom. H. 78. in Joannem §. 4. opp. ed. Montf. T. VIII. f. 464.

3) S. das II. Buch des Chrysostomus contra oppugnatores vitae monasticae.

kamen, an höhere Angelegenheiten zu denken, sie naheten sich einem solchen Einsiedler in einer Stimmung, die ihr Gemüth für höhere Eindrücke grade empfänglicher machte. Ein Wort zu ihnen in einer solchen Stimmung gesprochen, durch die ganze ehrwürdige Erscheinung solcher Menschen unterstützt, konnte mehr würken, als lange Reden unter andern Umständen [1]). Oft erschienen diese Einsiedler, nachdem sie seit Jahren der Welt verborgen gewesen waren, öffentlich bei großen allgemeinen Unglücksfällen als Beschützer ganzer Städte und Provinzen, welche von dem Zorn eines erbitterten Kaisers schwere Rache fürchteten. Ein Geist, der im Glauben gegründet frei sich fühlte von den Banden der Welt und unabhängig von den irdischen Dingen, gab ihnen den Muth und die Kraft, frei zu reden, wo kein Andrer es wagte; ihre Unabhängigkeit und die Ehrfurcht vor einer höhern Macht, welche auch die Mächtigsten der Erde anerkannten, verschafften ihnen Gehör. Als nach dem Volksaufruhr zu Antiochia im J. 387 der Kaiser Theodosius von heftigem Unwillen fortgerissen der ganzen Stadt Verderben drohte, da trat der Mönch Macedonius, der seit vielen Jahren in der Welt sich nicht hatte sehn lassen, aus seiner Zurückgezogenheit hervor, er eilte nach Antiochia, er stellte sich den beiden kaiserlichen Commissären, welche zur Anstellung einer gerichtlichen Untersuchung dahin gesandt waren, in den Weg. Sie stiegen ehrfurchtsvoll von ihren Pferden ab und umfaßten seine Hände und Kniee. Er forderte sie auf, dem Kaiser zu sagen: Er möge bedenken, daß er ein Mensch sey und dieselbe Natur habe mit denen,

---

1) Auf solche Erfahrungen beruft sich Nilus l. II. ep. 310.

welche das Unrecht begangen. Der Kaiser zürne so sehr wegen der zerstörten kaiserlichen Bildsäulen, die sich doch leicht wieder herstellen ließen, und er wolle deshalb die Menschen, welche die lebendigen Bilder Gottes seyen, tödten, von denen er nicht einmal ein Haar wiederherstellen könne [1]. Die Mönche wurden häufig von Kranken aufgesucht, welche, nachdem sie viele ärztliche Hülfe umsonst versucht, durch die Fürbitten dieser frommen Männer die Heilung zu erlangen hofften. Es waren besonders oft solche Gemüthskranke, die man zu den von bösen Geistern Besessenen zählte, und es läßt sich wohl erklären, daß der unmittelbare Eindruck eines überlegenen höheren Lebens in solchen Zuständen Großes würken konnte. Fromme Mönche von reicher innerer Erfahrung konnten eine solche Veranlassung nun benutzen, um, wo sie auch nicht das, was die Unglücklichen bei ihnen suchten, ihnen verleihen konnten, doch in ihren Gemüthern und in den Gemüthern ihrer Angehörigen oder Freunde, welche sie ihnen zuführten, eine heilsame Einwürkung zurückzulassen. Frauen kamen zu ihnen und suchten ihre Fürbitte nach, daß Gott ihnen Kinder schenke. Mütter führten ihnen ihre Kinder zu, damit sie denselben ihren Segen ertheilten, und sie konnten dies benützen, um manchen Samen der Religion in die kindlichen Gemüther zu streuen, wie Theodoret sich solcher segensreichen Eindrücke seiner Kindheit oft erinnerte [2]. Mönche wurden auch zum Gebet in die Familien gerufen und konnten dieses zu heilsamen Einwürkungen auf dieselben benutzen [3]. Insbeson-

1) Theodoret. religios. hist. c. 13.
2) Theodoret. hist. relig. pag. 1188. et 1214. T. III.
3) Nil. l. II. ep. 46.

ten: bildeten die Mönchsvereine einen merkwürdigen Gegensatz in der nähern oder fernern Umgebung solcher großen Städte, wie Antiochia, welche Sitz des Reichthums, der Pracht, der Schwelgerei und des Sittenverderbnisses waren. Welchen Eindruck mußte es machen, wenn Menschen mitten aus diesem Treiben, durch Neugierde veranlaßt, oder um in irgend einer Angelegenheit Rath, Trost oder Fürbitte zu erhalten, diese Mönche aufsuchten! Wenn sie hier bei einem Leben, das aller sinnlichen Genüsse und Bequemlichkeiten ermangelte, bei allen Entbehrungen eine Seelenruhe fanden, von der sie keine Ahnung gehabt hatten. Wohl läßt es sich erklären, wie so manche Jünglinge, Männer und Frauen sich gedrungen fühlten, ihren Reichthum mit dieser Armuth zu vertauschen! Zu den Mönchen nahmen im dem griechischen Reiche oft Solche ihre Zuflucht, welche nach einem vielbewegten, unruhigen öffentlichen Leben, nach vielen politischen Stürmen und Unglücksfällen entweder aus Ueberdruß an dem eiteln irdischen Treiben in der Sehnsucht nach Ruhe, oder nothgedrungen, um einer großen Gefahr zu entgehn, eine stille Zufluchtsstätte hier suchten, in der sie ihre Tage beschließen wollten, wie ein ehrwürdiger Mönch Nilus, der sich aus einem ansehnlichen Staatsamte zu Constantinopel auf den Berg Sinai zurückgezogen hatte, im Anfang des fünften Jahrhunderts schreiben konnte [1]: „So große Gnade hat Gott auch vor der zukünftigen Welt den Mönchen verliehen, daß sie keine menschliche Ehre wollen und nach den mannigfachen Würden der Welt nicht verlangen, sondern auch oft viel-

1) Lib. I. ep. I.

mehr vor den Menschen verborgen zu bleiben suchen; hingegen viele Große, welche alle Herrlichkeit der Welt besitzen, entweder freiwillig oder gegen ihren Willen, aus Veranlassung irgend eines Unfalls zu den niedrigen Mönchen ihre Zuflucht nehmen und von tödtlichen Gefahren befreit werden, die zeitliche und ewige Rettung zugleich erlangen." Und in dem Mönchsthum konnten sie nun ein neues inneres Leben finden, den gewonnenen Schatz der Erfahrungen für sich und Andre benutzen.

Was zum Unterschiede von dem vereinzelten Anachoretenleben das Zusammenleben in den Lauren und das Cönobitenleben betrifft; so kann man diesem ascetischen gemeinsamen Leben den Vorwurf nicht machen, welcher jenem vereinzelten Anachoretenleben gemacht werden kann, daß der Geist der thätigen Liebe hier fehlte, wie wir ja schon bemerkten, daß deshalb von dem Standpunkte der christlichen Liebe das Cönobitenleben vorgezogen wurde. Die Cönobien bildeten ja kleine Gemeinden, in denen alle Art christlicher Thätigkeit und Tugend geübt werden konnte, dasjenige allein ausgenommen, was mit den Banden des Familienlebens genau zusammenhing. Chrysostomus sagt von Solchen, daß sie deshalb mitten aus den Streitigkeiten der Welt sich geflüchtet hätten, um desto ungestörter die Liebe anbauen zu können [1]). Leute aus allen Ständen konnten hier zusammenkommen und eine angemessene, durch den Geist der christlichen Gemeinschaft geheiligte Beschäftigung finden. Alle Arten von Gewerben,

---

1) ἐπειδη γαρ ἡ των πραγματων φιλονεικια πολλας ποιει τας ἐριδας· δια τουτο ἐκ μεσου γενομενοι, την ἀγαπην γεωργουσι μετ' ἀκριβειας πολλης. H. 78. in Evang. Joh. §. 4.

welche mit der Ruhe und den anderweitigen Verhältnissen des Mönchsthums vereinbar waren, wurden hier getrieben und mit dem Sinne getrieben, der alle christlichen Berufsarten beseelen sollte. Gebet, Lesen der Bibel, geistlicher Gesang wechselten hier mit leiblicher Arbeit ab und begleiteten dieselbe [1]). Das Band der christlichen Gemeinschaft vereinigte hier was durch irdische Verhältnisse getrennt war. Sklaven, welchen ihre Herren die Freiheit gegeben hatten, damit sie in ein Kloster eintreten könnten, kamen hier in christlicher Brüderschaft mit Solchen zusammen, welche aus den angesehensten Familien herstammten, und sie wurden hier für ein höheres Leben gebildet. Der Geist des Mönchsthums war es, welcher den christlichen Gesichtspunkt von der allgemeinen ursprünglichen Gleichheit aller Menschen

1) In der größeren Mönchsregel des Basilius werden diejenigen Gewerbe den Mönchen erlaubt und empfohlen, welche sie nicht nöthigten, sich zu sehr von einander zu entfernen, sowohl bei den Arbeiten selbst als bei dem Verkauf der Erzeugnisse ihrer Arbeit; solche Gewerbe, welche den nothwendigen Lebensbedürfnissen, nicht unanständigen oder schädlichen Begierden dienen, wie das Gewerbe der Weber, der Schuster, insofern diese Gewerbe nicht der Pracht dienen. Die Baukunst, das Gewerbe der Zimmerleute, der Schmiede, der Landbauer seyen an und für sich nicht zu verwerfen, wenn sie nur keine Unruhen machten und das Leben der Gemeinschaft nicht störten. In diesem Falle seyen solche Gewerbe, besonders der Landbau, vielen andern Gewerben vorzuziehen. Die Ansichten darüber waren nicht bei Allen dieselben. Sie waren verschieden, je nachdem der bloß contemplative, oder auch ein praktischer Gesichtspunkt bei dem Mönchsthum vorherrschte. Nilus, welcher von dem erstern ausgeht, ist gegen die Beschäftigung der Mönche mit Ackerbau. S. Nil. de monastica exercitatione c. 21.

vor Gott besonders hervorhob, welcher das Bewußtseyn von dem Bilde Gottes in der menschlichen Natur den Schranken der bürgerlichen Verhältnisse entgegenstellte. Daher dieser Geist, wo er rein war, den Abstand, welchen die irdischen Verhältnisse zwischen Knechten und Freien, Niedern und Vornehmen gebildet hatten, nicht anerkennend, Alle ohne Unterschied zu der nur dem allgemeinen menschlichen Interesse folgenden Gemeinschaft des höheren Lebens einlud und zuließ. Der Geist der Verachtung irdischen Scheins, der Geist allgemeiner Menschenliebe offenbart sich in den reinen Erscheinungen des Mönchsthums und in Manchem, was davon ausgegangen. Nikus sagt: „In den Werbungen für den weltlichen Kriegsdienst werden Knechte zurückgewiesen, aber in den Reihen der Streiter für Frömmigkeit treten Knechte mit Freude und Zuversicht ein [1].“ Derselbe hebt auch an dem Beispiel Hiobs, Kap. 31., besonders hervor das Mitleid gegen das Geschlecht der Sklaven, welches eine die Gemeinschaft der Natur zerschneidende Herrschergewalt dienstbar gemacht habe [2]. Unter den Werken christlicher Frömmigkeit nennt er das Loskaufen des Sklaven aus der Knechtschaft bei einem grausamen Herrn [3]. Bei frommen Mönchen suchten bedrückte Sklaven Schutz,

1) Nil. IV. 4.

2) Nil. Perister. Sect. 10. c. VI. f. 165. την περι το οἰκετικον γενος συμπαθειαν, ὁπερ κατεδουλωσατο τεμουσα την φυσιν ἡ δυναστεια.

3) Die Frage an den Reichen, der dem Tode entgegengeht, ohne sein Vermögen nach den Antrieben des Christenthums gebraucht zu haben: »τινα δεσποτων ὀδυρομενον ὠμοτητα της σκληρας δουλειας ἀπηλλαξας.« l. c. Sect. IX. c. I. f. 134.

und jene verwandten sich für die Unglücklichen bei ihren Herren. Indem der Abt Isidorus von Pelusium als Fürsprecher für einen Solchen an dessen Herrn schrieb, sagte er zu diesem: „Ich dachte nicht, daß der Mann, der Christus liebt, der die Gnade kennt, welche Alle frei gemacht hat, noch einen Sklaven hätte [1]);“ und zu einem Andern sagte er, daß die edle Gesinnung denjenigen frei gemacht habe, den ein gewaltsames Schicksal zum Sklaven gemacht; Paulus kenne, wo dieselbe tadellose Gesinnung sey, keinen Unterschied zwischen Freien und Knechten [2]).

Ferner wurden die Klöster auch Erziehungsanstalten, welche durch die Sorgfalt für religiös sittliche Bildung sich desto mehr auszeichneten, je mehr das Erziehungswesen dieser Zeit, wie aus den Klagen eines Libanius und Chrysostomus hervorgeht, vernachlässigt war, je mehr Eitelkeit und Scheinsucht auch in den Bildungsanstalten der Sophisten frühzeitig genährt zu werden pflegten, je mehr Verderbniß aller Art in den großen Städten dem zarten Alter drohte. Basilius von Caesarea giebt in seiner Regel zu der Klostererziehung folgende Anweisungen: „Da der Herr spricht: lasset die Kindlein zu mir kommen, und da der Apostel diejenigen lobt, welche von Kindheit an die heilige Schrift kennen gelernt haben, und ermahnt, daß man die Kinder erziehe in der Zucht und Vermahnung zum Herrn, so sey das erste Alter zur Aufnahme in den Klöstern besonders geeignet. Die verwaiseten Kinder solle man

---

1) οὐ γαρ οἶμαι οἰκετην ἐχειν τον φιλοχριστον, εἰδοτα την χαριν την παντας ἐλευθερωσασαν, epp. l. I. ep. 142.

2) I. 306.

von freien Stücken aufnehmen, und diejenigen, welche Eltern hätten, wenn sie von denselben in Gegenwart vieler Zeugen dargebracht würden. Sie sollten wie gemeinsame, den Brüdervereinen angehörende Kinder eine fromme Erziehung erhalten. Es sollten besondere Häuser dazu bestimmt seyn, es sollte ihnen eine besondere, diesem Alter grade angemessene Lebensweise angewiesen, es sollte die Aufsicht über ihre Erziehung besonders einem bejahrteten, erfahrenen, von Seiten seiner Geduld erprobten Manne anvertraut werden, der mit väterlicher Milde sie zu behandeln wisse. Jeder Fehler solle so bestraft werden, daß die Strafe zugleich Uebung zur Ablegung des Affekts sey, welcher den Fehler hervorgebracht habe. Z. B. wenn Einer sich gegen einen Andern im Zorn vergangen, solle dies dadurch, daß er demselben nach Verhältniß der Vergehung dienen müsse, Gefräßigkeit durch Fasten bestraft werden. Von Anfang an sollten sie eine vertraute Bekanntschaft mit der heiligen Schrift erhalten, statt der Mythen die Erzählungen von den Wundern, statt der Gnomen Stellen aus den salomonischen Sprüchwörtern auswendig lernen. Nur zu den bestimmten Zeiten des gemeinsamen Gebetes sollten die Erwachsenen und die Kinder zusammenkommen. Da manche Handwerke frühzeitig erlernt werden müßten, so sollten in solchen Fällen die Knaben bei den Meistern des Handwerks den Tag zubringen dürfen, aber mit den übrigen zusammen schlafen und speisen. Erst wann sie erwachsen wären, sollten sie zum Mönchsgelübde zugelassen werden, falls sie Neigung und Tüchtigkeit für das Mönchsthum zeigten; im entgegengesetzten Falle sollten sie nicht gebunden seyn [1]).

1) Basil. reg. fus. §. 15.

Die Klöster zeichneten sich durch Gastfreundschaft und Wohlthätigkeit aus. Die Klöster Egyptens z. B. versorgten die unfruchtbaren Gegenden Libyens mit Lebensmitteln; sie schickten Schiffe voll Getreide und Kleidungsstücke nach Alexandria zur Austheilung unter die Armen [1]).

In den Klöstern auf dem Berge von Nitria waren sieben Bäckereien, welche die Anachoreten der angränzenden libyschen Einöde mit Brodt versorgten. Die Wandrer, welche nach mühseligem Wege aus der Wüste hierher gelangten, wurden auf einmal durch den Anblick einer großen Schaar unter Gebet und geistlichen Liedern arbeitender Menschen überrascht, und sie fanden unter ihnen eine brüderliche gastfreundliche Aufnahme, sie wurden an Leib und Seele erquickt. Diese Mönche ließen sich durch kein ascetisches Vorurtheil zurückhalten, auch Wein sich anzuschaffen, womit sie die Gäste erquickten. Jeder Fremde konnte solange er wollte bei ihnen bleiben; aber wenn er länger als eine Woche blieb, erlaubten sie ihm nicht, müßig zu seyn, sondern forderten von ihm, daß er an den körperlichen Arbeiten Theil nehme, oder sich mit einem Buche beschäftigte [2]).

Von

1) S. Cassian. institut. coenob. l. 10. c. 22. Hist. Laus. c. 76. An dieser letzten Stelle wird auch erzählt, daß ein Abt und Presbyter Serapion, unter dessen Leitung viele Klöster und zehntausend Mönche standen, in dem Arsenoitischen Nomos in Egypten bei der Erndte jährlich soviel Getreide erhielt und vertheilen konnte, daß nicht allein in der ganzen Gegend kein Armer Mangel litt, sondern daß er auch die Armen zu Alexandria unterstützen konnte.

2) Hist. Laus. c. VI.

Von der andern Seite läßt es sich aber nicht läugnen, daß viel Schlechtes von dem Mönchsthum ausging, und dies hatte seinen Grund theils in der Entartung desselben, welche bei der zu großen Vermehrung der Mönche nothwendig erfolgen mußte, theils in der dem reinen Geiste des Evangeliums fremdartigen Richtung, aus welcher diese Form des christlichen Lebens hervorgegangen war, und welche dadurch noch mehr befördert wurde. Was das Erste betrifft, so geschah es hier wie so leicht bei den Erscheinungen, welche in das Leben einer Zeit tief eingreifen, daß nun Viele ohne einen besondern innern Beruf von dem allgemeinen Enthusiasmus, von der Nachahmungssucht mit fortgerissen wurden, oder daß eine augenblickliche Erschütterung, welche sie veranlaßte, sich über sich selbst zu täuschen, sie antrieb, sich von der Welt zurückzuziehen, ohne daß sie für das ruhige, einförmige Leben des Mönchsthums geeignet waren; oder Andre zog diese Lebensweise nur durch den Schein von Heiligkeit an, mit welchem sie umgeben war, durch die ihnen hier verliehene Gelegenheit, im Müßiggang ihren Begierden und ihrer Leidenschaft unter der Larve der Heiligkeit zu dienen. Leute aus niedrigen Ständen entsagten keinem irdischen Genusse, indem sie in das Mönchsthum eintraten, und erhielten unter dem Schein der Entsagung irdische Güter, auf die sie nie hatten rechnen können [1]). Was konnte daraus werden, wenn rohe Leute aus den niedrigsten Ständen sich auf einmal zu Vorstehern von Mönchsvereinen aufwarfen;

1) Nil. Tractat. ad Magnam pag. 297. *οὔτε καταλιποντες τι και ἃ μη εἶχον κτησαμενοι, ὥσπερ ἐμπορειας οὐ φιλοσοφιας ὑποθεσιν τον μοναδικον βιον πεποιημενοι.*

wie Nilus darüber klagt, daß wer gestern noch in einer Schenke Wasserträger war, heute als Abt sich geltend machte; wie Isidorus von Pelusium klagt, daß Hirten, entlaufene Sklaven Klöster stifteten [1]), was freilich die Bischöfe durch ihren Mangel an Aufsicht über das Ganze des Kirchensprengels verschuldet hatten, wenn nicht ihnen selbst die Schaaren der Mönche zu mächtig geworden waren. Ungebildete Menschen von wilder Gemüthsart [2]), welche einen unruhigen Sinn in den Sitz der Ruhe mitbrachten, ergriffen gern jede Gelegenheit, die ihren Leidenschaften Beschäftigung gab. Daher die Schaaren wilder Eiferer, welche gegen Heiden und Irrlehrer wütheten, Tempel zerstörten und plünderten, welche an den Lehrstreitigkeiten oft einen so verderblichen Antheil nahmen, welche gern als Werkzeuge für den Fanatismus und für die Herrschsucht der kirchlichen Partheihäupter sich gebrauchen ließen. Dazu kam es, daß solchen Menschen, welche immer in einem gewissen engen Kreise von Anschauungen und Gefühlen sich bewegten, und welche durchaus nicht im Stande waren, aus diesem engen Kreise herauszugehn, daß Solchen daher leicht jede Abweichung von ihrer gewohnten Anschauungs- und Ausdrucksweise als eine Abweichung von dem Wesen des Christenthums selbst erschien. Diese Leute waren es, welche den Heiden, wie einem Libanius, einem Rutilius [3]), Gelegenheit gaben, von dem Mönchsthum, das sie nur nach solchen Auswüchsen

1) Nilus de monastica exercitat. c. 22. Isidor. Pelus. l. I. ep. 262.

2) Wie Isidorus von Pelusium schreibt: ϛιφη και φαλαγγες οὐ μοναχων, ἀλλα μαλλον μαχητων.

3) S. dessen poetische Reisebeschreibung.

beurtheilten, eine so nachtheilige Schilderung zu entwerfen. Ausgezeichnet durch Mäßigung und Wahrheitsliebe ist dagegen das Urtheil, welches Synesius noch als Heide über das Mönchsthum fällt, wenn er sagt, solche Männer wie ein Amus in Egypten, bei dem die Geistesanschauung den Mangel der wissenschaftlichen Bildung ersetzt, möchten berechtigt seyn, ohne wissenschaftliche Vorbereitung von göttlichen Dingen zu reden; aber etwas Anders sey es mit der großen Schaar derjenigen, welche ohne geistigen Sinn von den geistigen Dingen urtheilen wollten, zumal Solche, welche nicht durch die Neigung ihrer ursprünglichen Natur zu dieser Lebensweise geführt worden, sondern aus verschiedenen Menschenklassen herstammend, nur wegen des besondern Ansehens, in welchem diese Lebensweise stehe, sie ergriffen hätten, Leute, welche nur die Noth zusammengetrieben habe [1]).

Aus dem Mönchsthum kamen die verschiedenartigsten religiösen Geistesrichtungen; bei Manchen entwickelte sich aus vielen Kämpfen des Innern und aus einer reichen, vielfältigen innern Erfahrung eine tiefe Selbsterkenntniß und eine tiefe Erkenntniß dessen, was allein dem Menschen Heilung seiner sittlichen Uebel, Ruhe und Frieden im Innern gewähren kann. Sie lernten aus eigener Erfahrung das Nichtige der Werkheiligkeit erkennen, und sie fanden in dem Vertrauen auf die Gnade der Erlösung, in der kindlichen Hingebung an Gott die Quelle des Trostes, der Ruhe und der Kraft, welche sie in aller Anstrengung der Ascetik

1) Synesii Dion. *οὓς οὐχ' ἡ πρωτη φυσις ἐπι τονδε τον βιον ἐξωρμησεν· ὥσπερ δε ἀλλο τι των εὐδοκιμουντων, την γενναιαν αἱρεσιν ἐζηλωκασι παντοδαποι τε ὄντες τα γενη και κατα χρειαν ἑκαστοι συνισταμενοι.*

nicht hatten finden können. So ging zuweilen ein auf das Innere gerichtetes, lebendiges, warmes Christenthum, welches sich dem opus operatum der Ascetik grade entgegenstellte, aus dem Mönchsthum hervor. Wie sich dies zeigt an dem Beispiele des in dem Mönchsthum gebildeten Chrysostomus, eines Nilus, welcher in seinen Briefen von dem Vertrauen auf die Werke, das nicht bestehen könne, oft vielmehr zu dem Vertrauen auf den Erlöser allein hinweiset [1]), an dem Beispiele ihres Zeitgenossen, des Markus [2]). Auch waren nicht alle diejenigen, welche in den

---

1) Z. B. in der schönen Erklärung der Stelle Röm. 2, 15. l. III. ep. 284. „Wir selbst werden unsere Ankläger seyn am Tage des Gerichts, wenn uns unser eigenes Gewissen straft. Welche andre Vertheidigung oder Hülfe werden wir dann finden in jener Angst außer dem Vertrauen auf den menschenfreundlichsten Herrn Christus allein? Wie ein wohlwollender, friedbringender, freundlicher Engel erscheint uns mitten in unsrer Verzweiflung das Andenken an Christus, unsern innig geliebten Herrn, und der tief gewurzelte, unerschütterliche Glaube an ihn hat Zittern und Schaam verbannt, das Herz mit Freude erfüllt und den von Gott Entfremdeten zur Gemeinschaft mit Gott zurückgeführt.

2) S. z. B. in seinen kleinen Schriften den Abschnitt περὶ τῶν οἰομένων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι. Bibl. patr. Galland. T. VIII. f. 13. Er sagt zum Beispiel: „Einige meinen den rechten Glauben zu haben, ohne die Gebote zu beobachten, Andre aber, welche sie beobachten, erwarten das Reich Gottes als Lohn, den ihnen Gott schuldig sey, Beide sind fern von dem Gottesreich. Wenn Christus für uns gestorben ist nach der Schrift, und wir uns nicht selbst leben, sondern dem für uns Gestorbenen und Auferstandenen; so sind wir gewiß ihm bis zum Tode zu dienen verpflichtet. Wie können wir also die Kindschaft Gottes für einen Lohn halten, den er uns schuldig sey?“

strengsten Entbehrungen die Bezwingung der Sinnlichkeit üb- ten, darum von dem Wahne beherrscht, daß in solchen Wer- ken der Entsagung und der Ertödtung der Sinnlichkeit das Wesen der christlichen Vollkommenheit bestehe, und daß man dadurch ein besonderes Verdienst vor Gott erlangen könne. Ein merkwürdiges Beispiel giebt der durch sein strengascetisches Leben zu seiner Zeit berühmte Mönch Markianos in einer syrischen Einöde in den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts. Durch dessen allgemeinen Ruf angezogen, kam von einer andern Einöde her, ihn zu besuchen, ein alter Mönch Avitus. Marcian ließ sogleich aus dem We- nigen, was er hatte, das beste Mahl, welches er anschaffen konnte, bereiten. Nachdem sie sich mit einander unterredet und das Gebet um drei Uhr Nachmittags mit einander ge- halten hatten, ließ er das Mahl anrichten und lud den Avitus ein, daran Theil zu nehmen. Dieser aber erklärte, daß er vor Abends nicht zu speisen und oft zwei oder gar drei Tage hinter einander zu fasten pflege. „Nun — sprach Marcian — so gehe heute um meinetwillen von deiner Gewohnheit ab; denn ich bin krank und kann nicht bis zum Abend warten.“ Da aber auch diese Vorstellung bei dem Mann nichts fruchtete, der von seiner Strenge nichts nach- lassen wollte, so sprach Marcian: „O wie leid thut es mir, daß du in der Erwartung, einen Mann von strenger Selbstbeherrschung zu sehn, einen so weiten Weg gemacht hast, und deine Hoffnung getäuscht worden, da du statt dessen einen Unmäßigen in mir gefunden hast.“ Dies zu hören betrübte den Avitus und er sagte, lieber wolle er Fleisch essen, als dies sich sagen lassen. Darauf sagte Mar- cian: „Auch ich führe gleiches Leben wie du und pflege

erst, wenn die Nacht kommt, zu speisen. Aber wir wissen, daß die Liebe viel größeren Werth hat als das Fasten; denn jene ist göttliches Gesetz, dieses hingegen legen wir nach freier Willkühr uns auf [1])."

Aber von der andern Seite kam aus dem Mönchsthum auch der Geist der Werkheiligkeit, der von dem Zusammenhange mit dem innern Wesen des Evangeliums sich losreißenden, insbesondere das Bewußtseyn der Erlösungslehre unterdrückenden gesetzlichen Moral, der Geist einer mit dem Wesen der christlichen Freiheit streitenden, knechtischen Peinlichkeit, der Geist eines pharisäischen, ascetischen Hochmuths. Manche, welche die Macht der ungöttlichen Triebe in der menschlichen Natur empfanden, von unreinen Gedanken desto mehr verfolgt wurden, je mehr sie auf dieselben achteten, je weniger sie durch eine alle ihre Seelenkräfte in Anspruch nehmende Thätigkeit abgezogen wurden; Manche, welche das rein Menschliche als etwas dem Streben nach sittlicher Vollkommenheit Widerstreitendes mit Gewalt unterdrücken [2]) wollten und doch die Stimme der

1) Theodoret. religios. hist. c. 3.

2) Auch selbst Solche, welche von dem Geiste des reinen Christenthums mehr beseelt waren, ließen sich durch das dem Mönchsthum eigenthümliche Streben nach einer falschen Verläugnung des Irdischen, nach Gottähnlichkeit in der Entmenschlichung, verleiten, das Wesen des Christenthums, welches alle rein menschlichen Gefühle in sich aufnehmen, sie nur neu beleben, heiligen, verklären will, von dieser Seite durchaus zu verkennen; wie selbst Nilus von dem Mönch verlangt, daß er alles Andenken an die irdische Verwandtschaft in sich unterdrücke, wie er dies zu dem der Welt Abgestorbenseyn rechnet, die christliche Weltverläugnung, welche sich nur auf die Welt im Gegensatz gegen Gott und

Natur nicht ganz zum Schweigen bringen konnten, wie wir oben an dem Beispiele des Antonius sahen, sie marterten sich selbst vergeblich, sie ersannen die abenteuerlichsten Kunststücke der Selbstpeinigung und Naturtödtung, ohne doch an innerer Heiligung dadurch zu gewinnen. Gesetzlicher Knechtessinn oder Pharisäismus, Furcht vor den bösen Geistern und vor dem Bösen, Furcht vor den Schreckbildern göttlicher Strafgerechtigkeit, traten an die Stelle des kindlichen, freien, freudigen, gottvertrauenden Geistes der christlichen Liebe. Wir finden hier Erscheinungen, welche vielmehr den Geist sich selbst peinigender und nach Entmenschlichung strebender Saniahs Ostindiens als den Geist kindlicher Liebe, Hingebung und Freudigkeit, welchen das Evangelium mit sich führt, uns darstellen. Einige Beispiele mögen dies anschaulich machen.

Ein Mönch Eusebius in Syrien hatte sich von einem andern, Ammianus, aus den Evangelien vorlesen lassen. Da aber das angränzende Feld von den Landleuten gepflügt wurde, zog ihn dieser Anblick ab, und er mußte sich die Stelle, auf die er nicht recht gehört, zum zweiten Male vorlesen lassen. Um sich dafür zu strafen, trieb er es in der Verkrüppelung der Natur so weit, daß er sich selbst das Gesetz auferlegte, keinen andern Weg mehr zu gehen als einen ganz schmalen Pfad, der zu der Kirche führte. Und um immer genöthigt zu werden, auf die Erde hinabzusehen, band er einen eisernen Gürtel um seine Len-

---

sein Reich, auf das Ungöttliche bezieht, so ganz mißverstand; wie er von dem Mönch verlangt, daß er seinen hülfsbedürftigen Verwandten nur gleich wie ganz fremden Armen Gutes erweise. S. Nil. l. III. ep. 290.

den, legte ein schweres Halseisen sich um, verband durch eine andre Kette dieses Halseisen mit seinem Gürtel, damit er so zur Erde hinabgezogen, immer auf die Erde zu sehn genöthigt würde. Als ihn einst Jemand fragte, um welches Vortheils willen er es aushalte, weder zum Himmel hinaufblicken, noch in das Feld hinabschauen zu können, antwortete er, es sey eine Kriegslist, welche er gegen den Satan gebrauche, indem er den Kampf mit dem Satan auf solche unbedeutende Dinge hinziehe, wo er nicht viel verlieren und der Satan nicht viel gewinnen könne, und wo dieser doch unterliegend desto ohnmächtiger erscheine. Das heißt freilich, den Kampf gegen das Böse und das Werk der Heiligung von dem Inwendigen der Gesinnung zu dem Spiel eines Mechanismus herabziehen! Ein Andrer, der auserlesene Qualen, sich selbst zu martern, ersonnen hatte, führte als Grund dafür an, daß er seiner Sünden und der verdienten Strafen sich bewußt durch diese freiwillig übernommene Pein die schwerere ihm drohende Strafe der Hölle zu mindern suche [1]). Hier finden wir in der Verdunkelung des christlichen Bewußtseyns von der Erlösung den Keim der ganzen unevangelischen Theorie von der Buße als einer der göttlichen Gerechtigkeit geleisteten freiwilligen Genugthuung, aus welcher das Ablaßwesen und so vieler andre Aberglaube hervorging.

So entstand die Klasse der Styliten, welche viele Jahre lang auf hohen Säulen stehend zubrachten, wie der Erste derselben, Namens Symeon, im Anfang des fünften Jahrhunderts, welcher zuletzt auf einer sechs und dreißig

---

1) Hist. religios. c. 28.

Ellen hohen Säule seinen Aufenthalt hatte. Wir bemerkten schon oben, wie viel der Eindruck der außerordentlichen Erscheinung dieses Mannes zur Bekehrung der rohen Heidenvölker würkte [1]), und auch durch Ermahnungen zur Buße von seiner Säule herab, durch Beilegung von Streitigkeiten, Friedensstiftung unter Feinden soll er viel Gutes gestiftet haben. Theodoret beruft sich auf diese Würksamkeit des Mannes, um ihn gegen die Vorwürfe, die ihn nicht ohne Grund wegen der Verschwendung seiner Willenskraft auf etwas so Nichtiges treffen mochten, zu vertheidigen. Die göttliche Gnade, meint er, habe so durch ihn gewürkt, um durch eine solche in die Augen fallende außerordentliche Erscheinung die sinnlichen Menschen anzuziehen und sie dadurch zu der göttlichen Lehre selbst hinzuführen. Merkwürdig sind seine Worte: „So wie die Fürsten nach gewissen Zeiträumen die Bilder auf den Münzen verändern, bald die Bilder von Löwen, bald von Sternen oder von Engeln zum Gepräge wählen, indem sie durch das auffallende Gepräge dem Golde einen höheren Werth zu geben suchen; so hat Gott die Frömmigkeit die Form dieser neuen und mannichfaltigen Lebensweisen wie gewisse neue Gepräge annehmen lassen, nicht nur um die Zöglinge des Glaubens, sondern auch um die Ungläubigen dadurch zur Bewunderung zu erwecken [2]).“ Freilich hat er darin Recht, daß der Eine Geist der christlichen Frömmigkeit in mannichfachen Lebensweisen, wie sie den veränderten Bildungsformen entsprechen, sich darstellen kann; aber darum kann dieser Geist

---

1) S. I. 252.

2) Hist. religios. c. 26. T. III. pag. 1274.

doch nicht solche Formen annehmen, welche seinem Wesen widerstreiten und dieses ganz zu unterdrücken und unkenntlich zu machen drohen. Die christliche Frömmigkeit bedarf doch eines solchen ihr fremden, den rohen Menschen in Staunen setzenden Gepräges nicht, um sich zur Würksamkeit den Weg zu bahnen. Das Göttliche in ihr würkt durch sich selbst, wenn gleich nicht immer so plötzlich und überraschend, doch desto tiefer und gründlicher, eben weil es nicht auf Sinnlichkeit und Einbildungskraft, sondern auf das Gottverwandte in der menschlichen Natur einwürkt. Hätte Symeon sich unter jenen rohen Menschen niedergelassen und durch die Verkündigung des Evangeliums in Worten und Werken, durch ein von dem Geiste aufopfernder Liebe beseeltes Leben unter ihnen gewürkt, so würde er vielleicht nicht so schnell Tausende bewogen haben, sich taufen zu lassen; aber er würde, was weit mehr ist, nach und nach die Kraft des Evangeliums in ihre Herzen gebracht und durch dieselbe eine neue sittliche Schöpfung hervorgebracht haben. Hingegen nach einem solchen plötzlichen Eindrucke, der sich ganz an den Sinn des natürlichen Menschen, welcher das Göttliche an der äußerlichen Erscheinung sucht, anschloß, wurden die Menschen leicht veranlaßt, sich auch darnach ein solches Christenthum zu bilden, welches ihrer bisherigen Sinnes- und Denkart (wie man es so oft in den auf solche Weise hervorgebrachten Bekehrungen findet) vielmehr eine andre Form, als einen andern Geist mittheilte. Der natürliche Mensch, unter welchem biblischen Namen wir den rohen und den verbildeten zugleich zusammen begreifen, wird freilich leichter angezogen durch das, was ihm als etwas Uebermenschliches in die Augen fällt, als durch die

Erscheinung des wahrhaft Göttlichen, welches unter der Decke der rein menschlichen Form sich selbst verbirgt; aber jener Eindruck führt auch oft vielmehr zur Vergötterung dessen, was so auf die Sinne einwürkt, als zur Anbetung des Gottes, dem allein Anbetung gebührt. Wie es sich auch hier an einem Beispiele zeigt, da mit der Verehrung der Bilder dieses Symeon viel Aberglaube getrieben, wie Theodoret erzählt, sein Bildniß, als einen Schutzgeist darstellend, wie eine Art von Amulett in dem Eingang der Werkstätten in Rom aufgestellt wurde.

Wohl konnte Mancher durch Ehrgeiz getrieben werden, seine sinnliche Natur so weit zu überwinden wie diese Styliten, der doch fern davon war, das weit schwerere und nicht durch solche erkünstelte Anstrengungen zu vollziehende Opfer der innern Selbstverläugnung zu bringen [1]). Der

1) Es mag wohl wahr seyn, was erzählt wird, wenn gleich es nichts Uebernatürliches, sondern etwas sehr natürlich Erklärbares ist, daß Symeon eine Vision hatte, welche er Anfangs für Würklichkeit zu halten versucht war, eine Vision, welche dem allgemein bewunderten Manne eine Aufwallung geistlichen Hochmuths vorspiegelte, welche er nachher als äußerliche Versuchung des Satans erkannte, welche er auf heilsamere Weise als eine aus der innern Verderbniß aufsteigende Versuchung erkannt haben würde. Er glaubte einst einen Engel mit einem feurigen Wagen erscheinen zu sehn, der ihn wie den Elias in den Himmel erheben wollte, weil die Engel und die seligen Geister sich nach ihm sehnten, und schon wollte er mit dem rechten Fuß, welchen er sich daher verrenkte, in den Wagen einsteigen, als, nachdem er ein Kreuzeszeichen gemacht, das Truggebilde des Satans verschwand. S. acta Sanctorum mens. Januar. T. I. f. 271. Ist dies keine wahre Geschichte, so spiegelt sich doch wenigstens die innere Wahrheit in dieser Legende ab.

wahrhaft fromme Mönch Nilus macht mit Recht einen solchen Styliten auf das, was ihm fehlt, auf sein innerstes Uebel, das selbst in dieser theilweisen Selbstüberwindung so viele Nahrung fand, aufmerksam: „Wer sich selbst erhöht — schreibt er ihm — der wird gedemüthigt werden. Du hast nichts Preiswürdiges verrichtet und hast dich auf einer hohen Säule erhöht, und du willst das größte Lob erlangen. Aber hüte dich wohl, daß du nicht hier von sterblichen Menschen auf übermäßige Weise für den Augenblick gelobt, nachher vor dem ewigen Gott gegen deine Hoffnung als elend erscheinen müssest, weil du dich hier mit unverdientem menschlichen Lobe berauscht hast“ [1]).

Es gab ja in der That solche Mönche, welche die Entmenschlichung bis zur gänzlichen Verläugnung aller menschlichen Würde, bis zum Viehischwerden getrieben hatten, indem sie, wie bewußtlos, dumpf in den Tag hineinlebend, wie Wilde in den Einöden und auf den Bergen umherirrten und von den Kräutern, welche die Natur ihnen gab, sich nährten [2]).

Wenn das Mönchsthum als ein aus der orientalischen Kirche eigentlich hervorgegangenes und dem Himmelsstriche wie dem Geiste des Orients besonders entsprechendes Institut angesehen werden muß, so war dasselbe hingegen dem

---

1) L. II. 114. Derselbe warnt einen solchen Styliten l. c. ep. 115., er möge sich wohl in Acht nehmen, daß nicht, während sein Körper hoch erhoben dastehe, seine Seele zur Erde herabgezogen werde und mit ihren Gedanken fern sey von den himmlischen Dingen. Früher habe er mit Männern, welche die Bewunderung zu ihm herbeigezogen, viel gesprochen, jetzt rede er besonders mit Frauen.

2) Nach einem passenden Bilde, die gleich Thieren weidenden Mönche, die βοσκοί, s. Sozom. VI, 33.

rauheren und wechselvolleren Himmelsstriche und dem thätigeren Geiste des Occidents etwas Fremdartigeres. Daher dauerte es auch längere Zeit, bis sich dies Erzeugniß des Orients von dort nach dem Abendlande verbreiten konnte, und es fand hier Anfangs stärkeren Widerstand als im Orient. Athanasius würkte zuerst bei seinem Aufenthalt unter den Abendländern während seiner Verbannung aus dem Orient zu verschiedenen Zeiten darauf ein, daß das orientalische Mönchsthum hier bekannter wurde. Die von ihm verfaßte Lebensbeschreibung des Antonius, welche frühzeitig in's Lateinische übersetzt wurde, war in dieser Hinsicht besonders einflußreich. Auch angesehene Bischöfe des Occidents, welche unter den arianischen Streitigkeiten nach dem Orient verbannt worden und von dort zurückkehrten, brachten den Enthusiasmus für das Mönchsleben mit dahin, wie ein Eusebius von Vercelli. Männer von so großem Einflusse wie Ambrosius von Mailand, Martinus von Tours, der Presbyter Hieronymus würkten nachher im Verlauf des vierten Jahrhunderts in Italien und Gallien, diese Richtung des christlichen Geistes noch mehr anzuregen und zu verbreiten. Männer und Frauen aus den vornehmsten Ständen in Rom wurden durch den ascetischen Geist, welcher von dem Hieronymus während seines Aufenthaltes zu Rom ausging, getrieben, sich von der großen Welt, in der sie einen bedeutenden Platz einnahmen, zurückzuziehen und in Palästina oder anderswo dem Mönchsthum sich zu ergeben. Aber Hieronymus machte sich auch durch diesen Einfluß in Rom eine Menge von Feinden, deren Angriffe ihn bewogen, Rom zu verlassen, und allerdings konnten die Ueber-

treibungen, zu welchen dieser Mann bei Allem, wofür er kämpfte, sich so leicht fortreißen ließ, der durch ihn vertheidigten Sache des Mönchsthums vielmehr schaden als nützen. Augustin, der die Uebertreibungen des Hieronymus milderte, suchte das Mönchsthum im nördlichen Afrika zu verbreiten. Er setzte dasselbe dem zügellosen Geiste der umherstreifenden, wildschwärmerischen, donatistischen Asceten (der Circumcelliones) entgegen, und allerdings zeigt es sich hier, daß der schon seit der Verbreitung des Montanismus durch Tertullian dort herrschende ascetische Geist einer strengeren Zucht wohl bedurfte, um nicht in die Ausbrüche wilder Schwärmerei zu verfallen, in welche er, sich selbst überlassen, so leicht gerathen konnte. Bei Augustin schloß sich die Idee des Mönchsthums an die Ideale an, welche schon vor seiner Bekehrung seiner von Sehnsucht nach dem Göttlichen ergriffenen Seele vorgeschwebt hatten und zwar zuerst in einer an den Platonismus, dem er damals ergeben war, sich anschließenden Form. Als er zu Mailand in der Epoche seines Lebens, in welcher die große Krisis bei ihm sich vorbereitete, mit seinen Freunden in einer höheren geistigen Gemeinschaft zusammenlebte, ergriff ihn das Ideal eines Vereins gleichgesinnter Menschen, welche, durch Einen Geist verbunden, aller Sorge für das Irdische sich entäußernd, ohne irdisches Eigenthum im gemeinsamen Streben nach Betrachtung und Erkenntniß der göttlichen Dinge in dem συμφιλοσοφειν zusammenleben sollten, so daß alles Vermögen der Einzelnen in Eine gemeinsame Kasse, aus der die gemeinschaftlichen Bedürfnisse zu bestreiten wären, zusammengeworfen würde. In seinem damaligen Gemüthszustande mußte dies Ideal, mit dem die Leidenschaften und

Begierden, welche ihn noch beherrschten, in Streit waren, nur dazu dienen, ihn zum Bewußtseyn seines sittlichen Unvermögens zu bringen. Als er nun nachher durch das Evangelium die Kraft erhielt, das Ideal der Verwürklichung näher zu bringen, trat an die Stelle des Bildes von jenem platonischen Vereine bei ihm das Bild jener ersten apostolischen Gemeinschaft zu Jerusalem, dem er nachstrebte, und das er nun, als er mit dem Mönchsthum bekannt wurde, in diesem wiederzufinden glaubte. Daraus entwikkelte sich bei ihm, als er in sein Vaterland zurückgekehrt war, die Idee eines geistlichen Seminars, das er stiftete; nach diesem Muster bildete er nachher als Bischof das canonische Zusammenleben seiner Geistlichkeit.

Er erkannte aber auch das Verderben, welches von dem Mönchsthum ausging, und suchte diesem entgegenzuwürken, das Mönchsthum von dem Schlechten, welches sich daran angeschlossen, zu reinigen. Zu diesem Zwecke schrieb er sein Buch über die Verpflichtung der Mönche zur Arbeit (de opere monachorum), welches er dem Bischof Aurelius von Carthago widmete, um durch dessen Ansehn und Einfluß eine Verbesserung zu bewürken. Augustin sagt, daß in diesen Gegenden der größte Theil der Mönche aus Leuten von niedriger Abkunft bestand; Sklaven, welchen ihre Herren zu dem Zwecke die Freiheit gegeben oder geben wollten [1]), oder Leute, welche vom Landbau, aus den Werkstätten kamen [2]). Es würde eine schwere Sünde

---

1) s. oben.

2) Nunc autem veniunt plerumque ad hanc professionem et ex conditione servili, vel etiam liberti vel propter hoc a do-

seyn, solche nicht zuzulassen, denn es seyen aus der Zahl Solcher viele wahrhaft Große hervorgegangen, wie Gott durch das, was unansehnlich sey vor der Welt, das Größte zu würken pflege, 1 Korinth. 1, 27. Aber mit Recht fürchtete er die Gefahr des Müßiggangs und zu großer Freiheit für solche an harte körperliche Arbeit und strenge Zucht gewöhnte Menschen. So Manche möchten nur ein dürftiges, kümmerliches und arbeitsames Leben mit einem sorgenfreien, müßigen und dabei von der allgemeinen Verehrung begleiteten Leben vertauschen wollen. Diejenigen, welche alle Verpflichtung zu körperlicher Arbeit zurückwiesen, erlaubten sich zur Vertheidigung ihrer Grundsätze die Verdrehung mancher Stellen des neuen Testaments. Wenn man ihnen die Vorschrift des Apostels Paulus, 2 Thessal. 3, 12., entgegenhielt, so beriefen sie sich dagegen auf die mißverstandenen Stellen der Bergpredigt, in welchen alles Sorgen für die Bedürfnisse des andern Tages, somit auch alles Arbeiten, um sich den Unterhalt für den andern Tag zu erwerben, verboten, die christliche Vollkommenheit darin gesetzt sey, daß man, ohne selbst für den Unterhalt zu arbeiten, von Gottes Hand gleich den Vögeln des Himmels die Nahrung erwarte. Mit dieser Vorschrift Christi — behaupteten sie — könne Paulus nicht in Widerspruch stehn; es müsse demnach das Arbeiten gleichwie das Essen in jenen Worten des Paulus nicht in leiblichem, sondern in geistigem Sinne verstanden werden, von der Verpflichtung, die Nahrung des göttlichen Wortes, welche man selbst empfangen, auch Andern

minis liberati sive liberandi et ex vita rusticana et ex opificum exercitatione et plebejo labore.

dern mitzutheilen, — ein Beispiel merkwürdiger Schriftverdrehung.

Augustin giebt in diesem Buche auch eine Schilderung des Verderbens, welches aus dem Mißbrauche der Freiheit und dem Müßiggange unter den Mönchen im Abendlande hervorgegangen war. In der Mönchskleidung, welche ihnen Verehrung verschaffte, streiften sie in den Provinzen umher, trieben einen Handel mit zum Theil erdichteten Reliquien, oder sie sagten, daß sie in dieser oder jener Gegend ihre Eltern oder Verwandten hätten, zu denen sie hinreisten; sie benutzten überall den Schein der Heiligkeit, um Geld zu erpressen, und oft wurde dieser Schein durch die Laster, bei denen sie betroffen wurden, widerlegt [1]).

In den ersten Zeiten des fünften Jahrhunderts brachte Johannes Cassianus, welcher Vorsteher eines Klosters zu Massilia (Marseille) wurde, die orientalischen Mönchseinrichtungen nach dem südlichen Frankreich, wo er sie durch seine Werke über die Einrichtungen der Klöster (institutiones coenobiales) und seine Darstellungen der geistlichen Gespräche orientalischer Mönche [2]) bekannt machte. Die Klöster des südlichen Frankreichs wurden die Sitze eines praktischchristlichen Geistes, welcher unter den Zerrüttungen und Verwüstungen, von denen dieses Land durch die verheerenden Einfälle der barbarischen Völkerschaften betroffen wurde, Großes zum Segen der Völker würkte, wie insbesondere das Kloster auf der Insel Lerina (Lerins) bei der Provence. Diese Klöster wurden auch geistliche Seminarien,

1) §. 36.

2) Collationes.

aus welchen die durch ihre aufopfernde fromme Thätigkeit am meisten ausgezeichneten Bischöfe hervorgingen, wie ein Faustus von Riez (Rhegium, Rheji), wie ein Cäsarius von Arles. Doch würde das Mönchsthum der in diesen und den nächstfolgenden Zeiten um sich greifenden Zerstörung wohl nicht widerstanden, die in dem geistlichen Stande vorherrschende Verwilderung würde um so mehr in das Mönchsthum, welches noch eine losere Verfassung hatte, sich verbreitet haben, wenn nicht ein merkwürdiger Mann eine festere Ordnung und strengere Zucht in das Mönchsthum gebracht und demselben die Gestaltung und Richtung gegeben hätte, durch welche es besonders für die Bekehrung und für die Bildung der rohen Völker von dem Christenthum aus so einflußreich wurde. Dieser merkwürdige Mann war Benediktus. Da er durch den Geist und die Form, welche er dem Mönchsthum mittheilte, für die christliche Erziehung der abendländischen Völker so viel würkte, so müssen wir ihn daher in seinem Bildungsgange und das von ihm herrührende Werk in seiner Entwickelung etwas genauer betrachten.

Es ist nur zu bedauern, daß wir von der Bildungsgeschichte, dem Leben und der Würksamkeit dieses Mannes so wenige zuverlässige und bestimmte Nachrichten haben, da die älteste Quelle, die Erzählung des Römischen Bischofs Gregor des Großen, wenn gleich nach dessen Aussage von Schülern Benedikts abgeleitet, doch durch Uebertreibungen und das Streben, Alles in's Wunderbare auszumalen, so entstellt ist, daß sich die zum Grunde liegenden Thatsachen nicht überall mehr heraussfinden lassen, und in dem allgemeinen Bilde des wunderthuenden Heiligen, wie es in

der Farbe des Zeitalters aufgefaßt und dargestellt wurde, von dem Eigenthümlich-charakteristischen des Mannes desto Wenigeres durchleuchtet.

Benedikt, geboren im J. 480, stammte aus einer angesehenen Familie in der italiänischen Provinz Nursia. Seine Eltern schickten ihn nach Rom, damit er daselbst eine literärische Bildung erhalten sollte. Aber das fromme Gemüth des Jünglings mochte wohl durch die Umgebung des Sittenverderbens, welches damals zu Rom herrschte, nur zurückgeschreckt werden. Er hatte vermuthlich von dem Leben der Anachoreten des Orients gehört und gelesen, und das Vorbild derselben zog ihn im Gegensatze gegen die unreine Umgebung, in der er sich befand, desto mehr an. Er sehnte sich nach der Einsamkeit und verließ Rom, bis sechs Meilen von dieser Stadt begleitet von einer Amme, die ihm zur Begleiterinn von seinen Eltern nach Rom mitgegeben worden und die ihn aus Liebe nicht verlassen wollte. Aber Benedikt, seiner ascetischen Richtung folgend, zog sich auch von ihr zurück und ging zwei Meilen weiter, bis er nach einer einsamen Gegend kam an einem See, welche daher den Namen Sublacus (Subjaco) führte. Hier traf er mit einem Mönch, Namens Romanus, zusammen, dem er seine Absicht mittheilte und bei dem er, da derselbe von Bewunderung vor dem glühenden Eifer des Jünglings ergriffen wurde, Unterstützung fand. Diesem allein zeigte er die Grotte, in welcher er sich niederließ. Das Kloster des Romanus war in der Nähe, und er konnte daher den Benedikt, welchem es hier an allen Lebensmitteln fehlte, mit Brodt versorgen, indem er das, was er ihm brachte, von seiner eigenen täglichen Portion sich ersparte. Da ein steiler

Felsen zwischen dem Kloster und der Grotte Benedikts lag, so hatte er mit diesem verabredet, daß er an einem langen Seile von dem Gipfel des Felsens das Brodt herabließ, und es war daran zugleich eine Glocke befestigt, durch deren Schall Benedikt aufmerksam gemacht werden sollte, um dahin zu gehn, wo das Seil herabgelassen wurde.

Nachdem er drei Jahre in dieser Grotte zugebracht hatte, wurde er von Hirten, welche in dieser Gegend ihre Heerden weideten, entdeckt, und es verbreitete sich bald unter Vielen die Erzählung von dem Einsiedler, den man hier aufgefunden. Er erhielt große Verehrung in der ganzen Umgegend, und Viele wetteiferten, ihn mit Lebensmitteln zu versorgen. Er hatte schon so großes Ansehn erlangt, daß, da in einem benachbarten Kloster eine Abtsstelle erledigt war, die Mönche ihm diese antrugen. Er sagte ihnen zwar voraus, daß er sich mit ihren wilden Sitten nicht werde vertragen können; doch ließ er sich überreden. Es geschah bald, was er vorausgesagt hatte. Die mit seiner Strenge unzufriedenen entarteten Mönche stellten seinem Leben nach; er sagte ihnen, sie möchten sich einen solchen Abt wählen, der zu ihrer Gemüthsart passe, und er selbst zog sich wieder in seine frühere Einsamkeit zurück. Aber er war immer mehr Gegenstand der allgemeinen Aufmerksamkeit geworden; durch seine Kämpfe mit den wilden Mönchen, seine Rettung aus den ihm unter denselben drohenden Gefahren — wie nachher die Sage verbreitete durch Wunder — wurde sein Ruf nur erhöht. Da die Zerrüttung aller bestehenden irdischen Verhältnisse, welche aus den Folgen der Völkerwanderung hervorging, damals die Menschen desto mehr antreiben mußte, das zu suchen und

sich an das zu halten, was von allem irdischen Wechsel unabhängig und über denselben erhaben war, was unter allen irdischen Stürmen Ruhe und Frieden gewährte, so strömten daher Viele zu ihm hin, um unter seiner Leitung zu der Lebensweise sich zu bilden, welche eine solche Zufluchtsstätte gewährte, welche die Entbehrungen, zu denen eine schwere Zeit ohnehin Viele nöthigte, freiwillig ergreifen und lieben lehrte. Viele angesehene Männer aus Rom übergaben ihm ihre Söhne, auf daß er sie für das geistliche Leben erziehen und bilden sollte. Er konnte zwölf Klöster anlegen und vertheilte in jedes derselben zwölf Mönche unter einem Vorsteher; Einige behielt er unter seiner eigenen Leitung. Auch Gothen von niederem Stande kamen zu ihm; er beschäftigte sie auf eine ihren Körperkräften und ihrer Bildung angemessene Weise, wie mit Feldbau, mit Ausrottung des Unkrauts, wo Gärten angelegt werden sollten [1]).

Die Streitigkeiten mit einem benachbarten Priester Florentius bewogen den Benedikt auch aus dieser Gegend zu weichen, nachdem er die Mönche in den verschiedenen Klöstern unter angemessenen Vorstehern zurückgelassen hatte. Er selbst begab sich, von Wenigen begleitet, nach den Trümmern eines alten Schlosses, welches auf einem hohen Berge lag, das Castrum Cassinum genannt, wo er zu der berühmtesten Mönchsstiftung den Grund legte, wo nachher die reiche Abtei Monte Cassino entstand. Unter den Umwälzungen dieser Zeit hatte sich das Heidenthum hier unter dem Landvolk noch erhalten können, oder es hatte hier von Neuem

1) vita Benedicti c. VI.

um sich gegriffen. Er fand hier noch einen dem Apollo geweihten Hain und Tempel, in welchem von den Bauern geopfert wurde. Er führte die Landleute durch seine Verkündigungen zum Glauben, ließ den Hain umhauen und den Tempel zerstören. An der Stelle des letzten führte er eine dem Martinus geweihte Kapelle auf. Auch der ostgothische König Totila bewies dem Benedikt seine Verehrung, und dieser sprach freimüthig zu ihm. Die Würksamkeit dieses Mannes ist ein Vorbild der Würksamkeit seiner Nachfolger, welche, wie er, mit der Verkündigung des Glaubens, der Zerstörung des Heidenthums, der Erziehung der Jugend und dem Anbau des Landes sich besonders beschäftigten und eben dadurch so Großes würkten. Besonders aber ist die von ihm herrührende Mönchsregel wichtig als bleibendes Denkmal seines Geistes und der neuen Gestaltung, welche durch ihn dem abendländischen Mönchsthum gegeben wurde.

Dem zügellosen Leben der verwilderten, in den Ländern umherstreifenden, geistiges und leibliches Verderben verbreitenden Mönche wollte Benedikt durch den Geist strenger Zucht und Ordnung entgegenwürken. Der Abt sollte den Mönchen als Stellvertreter Christi erscheinen, dem Willen dieses Einzelnen sollte jeder andre Willen unterworfen seyn, seiner Regierung und Leitung sollten Alle unbedingt und mit gänzlicher Hingebung folgen. Jeder wurde erst nach einem ein Jahr dauernden Noviziat, nachdem er an die schweren Verpflichtungen der Mönchsregel mehrfach war erinnert worden und nachdem er mehrere Prüfungen bestanden, in die Zahl der Mönche aufgenommen, und er mußte ein feierliches Gelübde leisten, welches auch schriftlich von

ihm aufgesetzt wurde, daß er stets in dem Kloster bleiben [1]), in Allem der Regel gemäß leben und dem Abt gehorchen wolle. Den Abt aber ermahnte die Regel, die zur Zucht nothwendige Strenge durch Liebe zu mildern: „Er solle mehr Barmherzigkeit als strenges Gericht walten lassen, um selbst Erbarmung zu erlangen. Er hasse die Laster, liebe aber die Brüder. Wo er strafen müsse, thue er es mit Vorsicht und hüte sich vor dem Uebermaße. Seine eigene Gebrechlichkeit sey ihm immer verdächtig, und er erinnere sich, daß man das schwankende Rohr nicht zerbrechen müsse. Nicht daß er den Lastern Nahrung gebe, aber daß er mit Vorsicht und Liebe sie auszurotten suche, wie er sehe, daß es für Jeden heilsam sey, und er strebe darnach, vielmehr geliebt als gefürchtet zu werden. Er sey nicht unruhig und ängstlich, in keiner Sache übertrieben und eigensinnig, er sey nicht eifersüchtig und nicht zu argwöhnisch, weil er sonst nie Ruhe finden werde. In seinen Befehlen, auch wo sie sich auf die Uebernahme weltlicher Arbeiten bezögen, sey er vorsichtig und überlegt. Er unterscheide und mäßige die Arbeiten, die er Jedem auftrage. Er nehme sich zum Muster die Besonnenheit, welche der heilige Jakob ausspreche in jenen Worten, Genes. 33, 13.: „Wenn sie Einen Tag übertrieben würden, würde mir die ganze Heerde sterben.“ Mit der Besonnenheit (discretio), welche die Mutter der Tugenden sey, ordne er Alles so an, daß es dem Verlangen der Starken entspreche und die Schwachen doch nicht zurückschrecke.“ Zwar wurde die Demuth zu sehr mit knechtischer Furcht vermischt und auf äußerliche

---

1) Das votum stabilitatis im Gegensatz gegen die Gyrovagi.

Gebärden dabei ein zu großer Werth gelegt „Der Mönch solle auch in der Haltung des Körpers seine Demuth zu erkennen geben, stets mit gebücktem Haupte, mit zur Erde hinabgesenkten Blicken, zu jeder Stunde sich seiner Sünde anklagend; es solle ihm immer so zu Muthe seyn, als wenn er jetzt vor dem furchtbaren Gericht Gottes erscheinen müßte." Aber Alles dies stellte doch Benedikt nur als Bildungsmittel dar, wodurch die Mönche zu dem höchsten Ziele der freimachenden Liebe gelangen sollten, über deren Wesen er sich so schön ausspricht: „Wenn der Mönch alle diese Stufen der Demuth erstiegen hat, wird er bald zu jener Liebe Gottes gelangen, welche als die vollkommne die Furcht austreibt, durch welche er Alles, was er früher nicht ohne Furcht beobachtete, ohne irgend eine Mühe wie von Natur aus Gewohnheit zu beobachten anfangen wird, nicht mehr aus Furcht vor der Hölle, sondern aus der Liebe zu Christus, aus der Kraft der guten Gewohnheit selbst und der Freude am Guten."

Benedikt erkannte wohl, daß die ascetische Strenge mancher orientalischen Mönchsverfassungen für die rohen Menschen des Abendlandes und auch für die rauhern Himmelsstriche nicht passen würde. Er verlangte daher von seinen Mönchen manche Entbehrungen nicht, welche ihnen im Orient zum Theil auferlegt wurden, und erlaubte ihnen Manches, was ihnen dort zum Theil untersagt war, wie z. B. das Weintrinken in einem vorgeschriebenen Maße [1]).

1) c. 40. Licet legamus, vinum omnino monachorum non esse, sed quia nostris temporibus id monachis persuaderi non potest, und c. 73. erklärt er selbst, daß seine Regel nur ad honestatem morum et initium conversationis führen solle,

Da die Mönche neben den Andachtsübungen und geistlichen Studien auch schwere Feldarbeiten und Handwerke treiben sollten, zu verschiedenen Zeiten, in den Saat- und Erndtezeiten besonders, schwere Arbeit haben konnten, so hütete sich der besonnene Benedikt [1]), in Hinsicht der Speisen und Getränke ein ganz bestimmtes, nie zu überschreitendes Maß vorzuschreiben. Nach Bedürfniß der den Mönchen obliegenden Arbeiten und der Jahrszeiten sollte der Abt von der vorgeschriebenen Regel abweichen können. So wurde dem Abt auch besonders eingeschärft, in Hinsicht der Nahrung wie der Beschäftigung auf die Bedürfnisse der Kranken und Schwachen, der Greise und Kinder Rücksicht zu nehmen. Er sah wohl voraus, daß die Mönche in solchen rauhen und wilden Gegenden sich niederlassen könnten, wie nachher oft geschah, wo sie auch das Maß der Speisen und Getränke, das er ihnen erlaubt hatte, nicht finden würden. Dies berechnend ermahnte er sie zur Ergebung; auch dann möchten sie Gott preisen und nicht murren [2]). Bemerkenswerth ist noch, wie er dafür sorgte, allen bösen Schein der Habsucht zu entfernen, indem er den Mönchen vorschrieb, die Erzeugnisse ihrer Arbeit immer etwas wohlfeiler, als von andern weltlichen Arbeitern geschehe, zu verkaufen, damit in Allem Gott gepriesen werde [3]).

Die bemerkten Verhältnisse der Zeit, durch welche dem

---

nicht ad perfectionem conversationis, daß man diese letztere aus den Regeln der Väter lernen müsse.

1) Der selbst das donum discretionis gehabt zu haben scheint.

2) c. 40. Benedicant Deum et non murmurent.

3) c. 57.

Benedikt so viele Menschen zugeführt wurden, um unter seiner Leitung zum geistlichen Leben sich zu bilden, dieselben Verhältnisse beförderten auch den neuen Enthusiasmus für das Mönchsleben, der von Benedikts Schülern ausging, und die schnelle Verbreitung dieser Form desselben durch seine Schüler, einen Placidus, einen Maurus, in Sicilien, Gallien.

3. Die verschiedenen religiösen Geistesrichtungen im Verhältnisse zum Mönchsthum und zur Ascetik.

Wir wollen nun noch einen Blick werfen auf das Verhältniß des Mönchsthums zu den verschiedenen Richtungen des christlichen Geistes in dieser Zeit. Es gab eine sehr einseitige, befangene Begeisterung für das Mönchsthum, hervorgehend aus eben jener einseitigen ascetischen Richtung des Geistes der Sittenlehre, welcher das Mönchsthum zuerst hervorgebracht und durch dasselbe besonders befördert wurde. Eine Richtung, welche, um in dem Mönchsthum die christliche Vollkommenheit darzustellen, die Würde und Erhabenheit des allgemeinen Christenberufs verkennen ließ und die Anforderungen an den untergeordneten Standpunkt des gewöhnlichen Christenlebens sehr herabstimmte. Diese Unterscheidung zwischen der christlichen Vollkommenheit im Mönchsthum [1]) und dem gewöhnlichen Welt- und Bürgerchristenthum wurde von vielen Weltleuten, besonders in großen Städten, benutzt, um ihren Mangel an christlichem Ernst und Eifer und so manche Flecken ihres Lebens damit zu entschuldigen, sie seyen ja keine Mönche, sondern Leute, welche mitten in der Welt lebten.

1) Der φιλοσοφια, wie man sie zu nennen pflegte.

Neben dem schwärmerischen Enthusiasmus für das Mönchsthum bildete sich aber auch ein blinder Eifer von andrer Art gegen dasselbe. Allerdings kann man nicht läugnen, daß so viele nichtswürdige Menschen, welche das Mönchsthum nur mißbrauchten, um ihre Schlechtheit mit dem Schein der Heiligkeit zu bedecken und unter diesem Schein ihre weltlichen Begierden zu befriedigen, daß Solche am meisten dazu würkten, dem Hasse und der Verachtung das Mönchsthum preiszugeben. Zwar stellt es Salvianus, der gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts schrieb, als einen Beweis von dem rohen und leichtfertigen Weltsinn dar, welcher damals zu Carthago herrschte, daß wenn Mönche aus den Klöstern von Egypten, Jerusalem dahin kamen, sie auf den Straßen mit Schimpfreden und Flüchen empfangen wurden [1]) — und er mag darin zum Theil nicht Unrecht haben. Aber der Mönch und eifrige Freund des Mönchsthums, Nilus, klagt selbst die unwürdigen Mönche an, welche in den Städten umherstreiften, durch ihre unverschämte Bettelei den Häusern zur Last fielen und oft, alle Schlechtheit unter der Larve der Scheinheiligkeit verbergend, gastfreundliche Wirthe beraubt hätten, — es sey ihre Schuld, daß die einst allgemein verehrte Lebensweise Gegenstand des Abscheu's geworden und auch die wahre Mönchstugend für Heuchelei gehalten werde [2]), daß die-

1) Salvian. de gubernatione Dei l. 8. pag. 194. ed. Baluz. »Si quando aliquis Dei servus aut de Aegyptiorum coenobiis aut de sacris Hierusalem locis aut de sanctis eremi venerandisque secretis ad urbem illam officio divini operis accessit, simul ut populo apparuit, contumelias, sacrilegia et maledictiones accipit.«

2) Nilus de monastica exercitatione c. 9. ὁ περισπούδαστος βίος

jenigen, welche man einst als Sittenrichter betrachtete, als Verderbenbringer aus den Städten vertrieben [1]), die Mönche von Allen (was freilich übertrieben ist) verspottet würden [2]).

Doch gab es Viele, welche nicht sowohl diese Entartung an dem Mönchsthum haßten, als vielmehr gern solche Auswüchse, in denen ihnen diese Entartung entgegentrat, benutzten, um die ganze Lebensweise verdammen zu können, und welche auch an dem Mönchsthum nicht die dem Geiste des Christenthums fremdartige Einseitigkeit, sondern grade was in dieser Lebensweise tief Christliches war, haßten, welche sich durch den christlichen Ernst und durch die Strenge des christlichen Lebens ungern in ihrer leichtfertigen Genußsucht gestört sahen. Der blinde Eifer dieser Parthei für ihr bequemes Weltchristenthum entbrannte besonders dann auf das heftigste, wenn die Anschauung des Mönchslebens oder der Einfluß frommer Mönche in vornehmen Familien selbst die Erweckung eines ernsteren höheren Sinnes hervorgebracht hatte, wenn sie hier eine solche Lebensumwandlung sich verbreiten sahen, welche ihren Neigungen ganz zuwider war [3]). Wenn insbesondre Jünglinge aus

ἐγινετο βδελυκτος και ἡ των ἀληθως κατ᾽ ἀρετην βιουντων κτησις (soll wohl heißen ἀσκησις) ἀπατη νενομισαι.

1) l. c. ὡς λυμεωνες ἀπελαυνονται των πολεων οἱ ποτε σωφρονισαι.

2) c. 22. παρα παντων χλευαζονται.

3) So war es ja auch unter dem Cardinal Richelieu und Ludwig dem Vierzehnten in Frankreich nicht der freie evangelische Geist, sondern der frivole Weltsinn, das politische Christenthum, der mit Beiden wohl vereinbare Ceremoniendienst des Jesuitismus, was sich den Würkungen, die von dem glühenden ascetischen Eifer eines Abbe von

vornehmen Familien durch plötzliche Eindrücke, welche eine ernstere Lebensrichtung bei ihnen anregten, oder durch den Einfluß frommer Mütter bewogen wurden, zu den Mönchen überzugehn, so trat bei solchen Vorfällen oft nicht allein der Gegensatz zwischen den nur an das Irdische denkenden Männern und ihren christlichgesinnten Frauen hervor, sondern auch Verwandte, Freunde nahmen an der Sache lebendigen Antheil; sie sahen eine Schmach für die angesehene Familie darin, daß Jünglinge, welche einst die glänzendsten Aemter erhalten konnten, auf die Berge und in die Einöde sich begeben, in der armseligen Mönchstracht einhergehen, Körbe flechten, das Land bauen, den Garten begießen und andre niedrige Geschäfte treiben sollten [1]). Die ganze Parthei, welche das Mönchsthum, aber auch alles ernstere christliche Leben haßte, regte sich bei solchen Gelegenheiten. Als der Kaiser Valens im J. 365 ein Gesetz erließ, welches wohl nicht ohne guten Grund gegen diejenigen gerichtet war, die bloß unter dem Vorwande der Religion, um ihrem Müßiggange nachhängen und den Staatslasten sich entziehen zu können, unter die Mönchsvereine sich zurückgezogen hatten [2]);

St. Cyran und seiner Nachfolger ausgingen, entgegenstellte.

1) S. Chrysostomus adversus oppugnatores vitae monasticae l. I. §. 2. ἀνθρώπους ἐλευθέρους καὶ εὐγενεῖς καὶ δυναμένους ἐν τρυφῇ ζῆν, ἐπὶ τὸν σκληρὸν τοῦτον ἀγομένους βίον.

2) Cod. Theodos. l. 12. Tit. I. l. 63. Quidam ignaviae sectatores desertis civitatum muneribus captant solitudines ac secreta, et specie religionis cum coetibus monazontôn congregantur, sie sollten aus ihren Schlupfwinkeln hervorgezogen und gezwungen werden, die Staatslasten zu übernehmen, oder sie sollten, gleichwie die Geistlichen, s. 2. B. 1 Abth. S. 296., ihre Güter an Andre abtreten.

so wurde dies von jener Parthei zu Verfolgungen gegen die Mönche benutzt. Chrysostomus, damals selbst eifriger Mönch, sah sich dadurch veranlaßt, seine drei Bücher zur Vertheidigung des Mönchsthums zu schreiben.

Es gab aber zwischen diesen beiden Gegensätzen eine gemäßigtere Richtung, welche, das Mönchsthum in seinem Werthe anerkennend, nur der einseitigen Ueberschätzung desselben und der Geringschätzung der übrigen Lebensformen, die von christlichem Geiste durchdrungen werden sollten, von einem evangelischen Standpunkte aus sich entgegenstellte. Diese Richtung zeigt sich auf dem schon erwähnten Concil zu Gangra. Hier wurde das ascetische und ehelose Leben zwar an und für sich, insofern es aus frommer Gesinnung hervorging, als etwas Gutes anerkannt; aber auch das Leben in der Ehe und in dem gewöhnlichen bürgerlichen Verkehre, bei dem Gebrauche der irdischen Güter, wurde hier als etwas, das durch die rechte Gesinnung geheiligt werden könne, dargestellt, über einen hochmüthigen, die gewöhnlichen Lebensverhältnisse verachtenden ascetischen Geist das Verdammungsurtheil ausgesprochen. Diese Richtung zeichnet besonders den Chrysostomus aus. Wenn gleich er selbst für sein inneres Leben dem Mönchsthum viel verdankte, wenn gleich er überhaupt geneigt war, die siegreiche Macht des Willens über die sinnliche Natur, wo sie vom Geist der Liebe beseelt war, besonders hoch zu schätzen, wenn gleich er begeistert war von den Idealen heiliger Gesinnung und heiligen Wandels im Mönchsthum; so war er doch zu sehr vom Wesen des Evangeliums durchdrungen, um nicht anzuerkennen, daß dieses alle Lebensverhältnisse durchdringen sollte. Und seine von ihm in den großen Städten zu

Antiochia und zu Constantinopel gemachten Erfahrungen hatten ihn wahrnehmen lassen, wie verderblich jener Wahn, daß man unter den gewöhnlichen irdischen Verhältnissen dem Ideale des christlichen Lebens nicht nachstreben könne, für das praktische Christenthum werden mußte und geworden sey. Diesem suchte er daher auf alle Weise entgegenzuwürken. Nachdem er in einer Predigt die mannichfachen Gnadenmittel, welche das Christenthum giebt, dargestellt hat, läßt er sich die Einwendung machen: „Was sagst du das zu uns, die wir keine Mönche sind?" und er antwortet: „sagst du das zu mir, sage es zu Paulus, wenn er spricht: Wachet mit allem Anhalten und Flehen, Ephes. 6, 18., und ziehet den Herrn Jesum Christum an, Röm. 13, 14., denn das schrieb er doch nicht bloß an Mönche, sondern an alle Bewohner der Städte. Außer was die Ehe betrifft, darf kein Unterschied seyn zwischen dem Weltlichen und zwischen dem Mönch; alles Uebrige ist jener auf gleiche Weise zu thun verpflichtet. Und Christus preiset in der Bergpredigt nicht bloß die Mönche selig. Erfreue dich der Ehe, das rechte Maß haltend, und du wirst der Erste im Himmelreich seyn und alle Güter genießen [1])." Und an einer andern Stelle, wo er von den prophetischen Visionen des Jesaias spricht: „Willst du wissen, wie der Prophet Gott geschaut hat? Werde auch selbst ein Prophet. Und wie ist dies möglich — sagst du — da ich eine Frau habe und für Kindererziehung sorgen muß? Es ist möglich, wenn du nur willst; denn auch der Prophet hatte eine Frau und war Vater zweier Kinder; aber nichts von diesem war ein Hinderniß für ihn [2])."

1) Hom. VII. Hebr. §. 4.

2) Homilia in Seraphim §. 1. Montfaucon. VI. f. 138.

Bei der Erklärung der ersten Worte des Grußes in dem Briefe an die Epheser legt er besonderen Nachdruck darauf, daß Paulus Männer, welche Frauen, Kinder und Knechte hatten, doch Heilige nenne. Obgleich Chrysostomus, wie es bei einem Manne von so vorherrschendem und so lebendigem Gefühle leicht erklärlich ist, sich nicht immer auf gleiche Weise aussprach, so erklärt er sich doch, nachdem er das Verderben der Kirche aus eigener Erfahrung erkannte, oft sehr stark gegen den Mangel an christlicher Liebe bei den Bessergesinnten, welche in der Einsamkeit nur ihrer eigenen Vervollkommnung lebten, statt die ihnen verliehenen Gaben zum Heil Andrer zu gebrauchen: „Sieh! welche Verkehrtheit jetzt herrscht — sagt er an einer Stelle — diejenigen, welche einige Freudigkeit des Gewissens haben, wohnen auf den Gipfeln der Berge und haben sich von dem Körper der Kirche losgerissen, als ob es ein ihnen feindseliger und fremder, nicht ihr eigner wäre [1].“ So klagt er auch in seiner sechsten Homilie über den ersten Brief an die Korinther [2], daß diejenigen, in welchen noch eine Spur der alten christlichen Weisheit sey, die Städte, den Markt und das Verkehr des Lebens verließen und, statt Andre zu bilden, die Berge einnehmen. „Wie sollen wir die Feinde besiegen, ruft er aus, wenn die Einen sich um Tugend nicht bekümmern, diejenigen, welche sich dieselbe angelegen seyn lassen, sich fern von der Schlachtordnung zurückziehen?“ Und in einer andern Predigt beruft er sich mit Recht auf die Parabel von den Talenten als Beweis dafür, daß es nichts

1) Hom. VII. Ephes. §. 4.

2) Hom. VI. ep. I. ad Corinth. §. 4.

nichts recht Gutes geben könne, wovon sich der Nutzen nicht auch auf Andre verbreite, und er sagt sodann: „Wenn du auch fastest, wenn du auch auf der Erde schläfst, wenn du auch Asche issest und stets trauerst, aber keinem Andern nützest; so wirst du nichts Großes thun. — Wenn du auch die höchste Mönchsvollkommenheit übst, aber dich nicht darum bekümmerst, daß die Uebrigen zu Grunde gehn, so wirst du kein gutes Gewissen vor Gott haben können [1]). Weder freiwillige Armuth, noch Märtyrerthum, noch irgend etwas Anders wird für uns sprechen können, wenn wir nicht den Gipfel der Liebe erreicht haben [2]).“

Wie wir hier sehn, bekämpfte Chrysostomus die Ueberschätzung des Mönchsthums von dem Bewußtseyn des allgemeinen Christenberufs, von dem Bewußtseyn des Princips der Heiligung aus, welches er als etwas allen wahrhaft Gläubigen Gemeinsames anerkannte; aber er war doch zu sehr befangen in der herrschenden Ansicht seiner Zeit, um jenen Gesichtspunkt immer consequent verfolgen und anwenden zu können. Es zeigt sich hier, wie oft bei ihm, daß er von der Einen Seite durch den herrschenden Geist seiner Zeit beschränkt wurde, von der andern Seite durch seine tiefe Einsicht in das Wesen des Evangeliums sich über denselben erhob und so mit sich selbst in Streit gerieth. Hingegen trat in der abendländischen Kirche zu Rom ein andrer Mann auf, welcher den Muth und die Geistesfreiheit hatte, jenen Gesichtspunkt in schroffem Gegensatze gegen die herrschende Denk-

1) και την ἀκραν φιλοσοφιαν ἀσκης, των δε λοιπων ἀπολλυμενων ἀμελης, οὐδεμιαν κτηση παρα θεῳ παρρησιαν.

2) ep. I. ad Corinth. H. 25.

art dieser Zeit auszusprechen und anzuwenden, und von demselben aus die ganze ascetische Schätzungsweise zu bekämpfen. Es war der Mönch Jovinianus am Ende des vierten Jahrhunderts. Es kann auffallend erscheinen, daß grade von dem Mönchsthum dieser Gegensatz gegen das Mönchsthum ausging; aber es war dies eine natürliche Reaction von dem inneren christlichen Leben aus, welches durch das Mönchsthum bei Manchen angeregt wurde, eine Erscheinung, welche sich öfter wiederholte. So fanden wir ja auch schon bei einem Nilus und einem Markus Spuren einer solchen Reaction.

Jovinian, der Protestant seiner Zeit, ging aus von dem Princip: „Es giebt nur Ein göttliches Lebenselement, das alle Gläubigen mit einander theilen, Eine Gemeinschaft mit Christo, die vom Glauben an ihn ausgeht, Eine Wiedergeburt. Alle, welche dieses mit einander gemein haben, also Alle, welche im wahren Sinne, nicht bloß dem äußerlichen Bekenntnisse nach, Christen sind, haben Dasselbe: denselben Beruf, dieselbe Würde, dieselben himmlischen Güter, ohne daß die Verschiedenheit der äußerlichen Verhältnisse in dieser Beziehung etwas ausmacht." Demnach setzt er auch einen ganz allgemeinen, kein mittleres Glied, keinen Stufenunterschied zulassenden Gegensatz zwischen denen, welche sich in diesem Gnadenstande befinden, und den von demselben Ausgeschlossenen. Daraus leitet er nun die Folge ab: Das ehelose Leben oder die Ehe, das Essen oder das Fasten, der Gebrauch oder Nichtgebrauch der irdischen Güter, Alles das kann zwischen den Christen keinen Unterschied machen, wo derselbe Eine Grund des christlichen Lebens vorhanden ist. Auf das innere christliche Leben, auf die innere Gesin-

nung kommt es an, nicht auf die äußerlichen Lebensweisen und Werke an und für sich, in denen sich nur die Gesinnung, die den Christen macht, offenbart. Somit fiel die ganze Theorie von einer höheren ascetischen, christlichen Vollkommenheit, von dem Unterschiede zwischen den Rathschlägen, welche Christus nur den nach jener Vollkommenheit Strebenden gegeben habe und den gewöhnlichen allgemeinen Christenpflichten, von dem Verdienste gewisser äußerlichen Werke. „Jungfrauen, Wittwen und Verheirathete — sagte er — welche einmal in Christo getauft sind, haben dasselbe Verdienst, wenn in Hinsicht der Werke sonst kein Unterschied unter ihnen statt findet [1].“ Der Apostel Paulus sagt: „Wisset ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist?“ Er redet von Einem Tempel, nicht in der mehrfachen Zahl, um anzuzeigen, daß Gott in Allen auf gleiche Weise wohne. Und wie der Vater, Sohn und der heilige Geist Ein Gott sind, so soll auch nur Ein Volk in ihnen seyn, Joh. 17, 21., d. h. seine lieben Kinder, die theilhaft sind göttlicher Natur [2]. Der Apostel Johannes unterscheidet nur zwischen denen, welche aus Gott geboren sind und keine Sünde thun, und denen, welche nicht aus Gott geboren sind. Christus macht nur den Gegensatz zwischen denen, welche zur Rechten, und denen, welche zur Linken stehn, den Schafen und den Böcken.

Jovinian ließ sich nicht vom blinden Eifer fortrei-

1) Virgines, viduas et maritatas, quae semel in Christo lotae sunt, si non discrepent caeteris operibus, ejusdem esse meriti.

2) Et quomodo pater et filius et spiritus sanctus unus Deus; sic et unus populus in ipsis sit, hoc est quasi filii carissimi, divinae consortes naturae.

ßen, das Fasten, das ehelose Leben, das Mönchsthum an und für sich unbedingt zu verdammen, obgleich er sonst zu schroffen Uebertreibungen in der Polemik wohl geneigt gewesen zu seyn scheint. Wie er das Christliche nur nach der Gesinnung schätzte, so griff er daher auch hier nur die Gesinnung an, nur die Anmaßung, welche dem ehelosen und ascetischen Leben ein besonderes Verdienst vor den übrigen Richtungen des allgemeinen christlichen Lebens beilegte, daher er ja auch selbst Mönch blieb und eben dadurch den Vorwurf widerlegte, als ob er nur, um von dem ihm lästigen Joche sich frei zu machen, Solches ersonnen habe. „Es kommt auf Eins hinaus — sagte er — ob Einer sich dieser oder jener Speisen enthalte oder mit Danksagung sie genieße. — Ich thue dir nicht Unrecht, sagte er, die ehelos Lebende anredend; hast du das ehelose Leben um der gegenwärtigen Noth willen dir erwählt, so überhebe dich nur nicht. Du bist ein Glied derselben Kirche, der auch die Verheiratheten angehören." Er suchte nur zu zeigen, daß man Unrecht thue, das ehelose Leben und das Fasten so sehr und so allgemein zu empfehlen, wenn er gleich gelten ließ, daß beides unter gewissen Umständen gut seyn könne.

Was die Ehe betrifft, so berief er sich darauf, daß derselben gleich bei der Schöpfung so großer Werth beigelegt worden, und damit man nicht sagen solle, daß sich dies nur auf das alte Testament beziehe, so sey dies durch Christus bestätigt worden. Genes. 2, 24., Matth. 19, 5. Er führte die Beispiele der verehelichten Frommen aus dem alten Testament an und, um sich gegen die gewöhnliche Einwendung zu verwahren, daß dies nur für das erste Kindesalter der Menschheit gelte, in welchem die Vermehrung des Ge-

schlechts besonders nothwendig gewesen sey, so fügte er noch die Belege aus dem neuen Testament hinzu, 1 Timoth. 5, 14., Hebr. 13, 4., 1 Korinth. 7, 39., 1 Timoth. 2, 14. [1]). Er berief sich darauf, daß Paulus von dem Bischof und Diakonus nur das verlange, daß er Eines Weibes Mann sey, daß er demnach die Ehe der Geistlichen gut heiße. Was das Fasten betrifft, so führt er Röm. 14, 20., 1 Timoth. 4, 3. an, daß nach dem Ausspruche Pauli dem Reinen Alles rein sey, daß Christus von den Pharisäern ein Fresser und Weinsäufer, der Gast der Zöllner und der Sünder genannt worden, daß Er das Mahl des Zachäus nicht verschmähet und die Hochzeit zu Kana besucht habe [2]). Christus habe den Wein bei dem Abendmahl, den Wein zum heiligen Zeichen

---

1) Merkwürdig ist es, daß er nach Hieronymus l. I. §. 30. contra Jovinian. auch das ganze hohe Lied als Beleg für den Werth der Ehe anführte. Daraus könnte man schliessen, daß er die damals gewöhnliche mystische Deutung desselben verworfen habe, und es würde sich dann auch hierin der freier forschende Geist des Mannes offenbaren. Aber die Worte, welche er von der Kirche gebraucht bei Hieronymus l. II. §. 19. »sola novit canticum Christi« scheinen doch auf eine mystische Erklärung des hohen Liedes hinzuweisen. In diesem Falle kann man die Argumentation Jovinians nur so verstehn: Das Heiligste, die Verbindung Christi mit der Kirche, würde hier nicht unter solchen so durchgeführten Bildern dargestellt worden seyn, wenn nicht die Verbindung beider Geschlechter etwas Heiliges wäre.

2) Charakteristisch drückt sich die Weise Jovinians aus in den Worten: Porro aliud est, si stulta contentione dicitis, eum isse ad prandium jejunaturum et impostorum more dixisse: hoc comedo, illud non comedo, nolo vinum bibere, quod ex aquis creavi.

gewählt [1]). Mit Recht sagte er, daß jene Enthaltungen nichts eigenthümlich Christliches seyn könnten, da sie sich auch bei den Heiden fänden in dem Cultus der Cybele und der Isis [2]). Von einer sehr beschränkten teleologischen Auffassung ging er aber aus, wenn er den Satz: alle andern Geschöpfe sind um des Menschen willen da, so verstand: nur um den sinnlichen Bedürfnissen des Menschen zu dienen. Nun rechnete er eine Menge Thiere her, welche, wenn sie nicht zur Speise des Menschen dienen sollten, umsonst von Gott geschaffen wären, und er schloß: also mußte es die Absicht des Schöpfers seyn, daß der Mensch Fleisch essen sollte [3]), welchen Schluß Hieronymus leicht genug widerlegen konnte.

Nicht bloß in Beziehung auf die äußerlichen Werke der Ascetik, auch in andern Beziehungen stellte sich Jovinian der falschen Richtung des sittlichen Geistes entgegen, welche auf die äußerlichen Werke allein sah, statt allein auf die Gesinnung zu sehn, wie dies zum Beispiel bei der Ueberschätzung des Märtyrerthums um des bloß äußerlichen Leidens willen sich zeigte. Er drückte sich so aus: „Mag Einer in der Verfolgung

1) In typo sanguinis sui non obtulit aquam, sed vinum. Aus dem Gebrauche des Wortes »typus« u. s. w. kann man nicht grade schließen, daß er dem Abendmahl nur eine symbolische Bedeutung zugeschrieben habe; denn dieser Name wird den äußeren Zeichen als solchen ja auch von denjenigen beigelegt, welche andre Vorstellungen damit verbinden, wie von einem Cyrillus von Jerusalem.

2) Quasi non et superstitio gentilium castum matris Deum observet et Isidis.

3) Quis usus porcorum absque esu carnium? Quid capreae, cervuli u. s. w. Cur in domibus gallina discurrit? Si non comeduntur, haec omnia frustra a Deo creata sunt.

verbrannt, erdrosselt, enthauptet werden oder sich flüchten, oder mag er in dem Kerker sterben, so sind es zwar verschiedene Arten des Kampfes, aber es ist nur Ein Siegerkranz."

Wie diese falsche Richtung der Sittenlehre, gegen welche Jovinian auftrat, darin ihren Grund hatte, daß man das christliche Leben nicht in seinem innern Zusammenhange mit dem Glauben auffaßte; so geschah es eben daher auch, daß man den äußerlichen Werken eine Verdienstlichkeit nach verschiedenen Stufen beilegte, und die Furcht vor den Strafen der Hölle, das Streben nach den höhern Stufen der Seligkeit als Antrieb zu den sittlichen und ascetischen Anstrengungen gebrauchte. Jovinian ging dagegen von dem Grundsatze aus: der wahre Christ, der durch den Glauben ein göttliches Leben empfangen hat, ist seiner Seligkeit schon gewiß. Er hat nichts Höheres zu erlangen, als das, was ihm schon durch den Glauben gewiß ist; er muß sich nur das Empfangene erhalten, in dem Stande der Gnade, in dem er sich einmal befindet, zu verharren suchen — und dies kann nur geschehn in dem fortgesetzten Leben der Heiligung. „Wenn du mir entgegenhältst — sagte er — warum der Gerechte im Frieden oder in Verfolgungen sich anstrenge, wenn es keinen Fortschritt, keine größere Belohnungen gebe, so wisse, daß er dies thut, nicht um etwas mehr zu verdienen, sondern um das Empfangene nicht zu verlieren [1])."

1) Wie wir schon bemerkten, daß die Anschauungsweise des Jovinianus nicht als etwas ganz Vereinzeltes, sondern als etwas mit einer durch das Mönchsthum selbst angeregten allgemeinern Reaction des christlichen Geistes Zusammenhängendes zu betrachten ist; so zeigt sich auch hier eine

Wo der lebendige Glaube ist, da ist nach dem Jovinian die Gemeinschaft mit dem Erlöser, da ist göttliches Leben, und wo dieses ist, da siegt es durch seine inwohnende Macht über alles Böse, da kann keine Sünde Eingang finden. Der gute Baum kann nur gute, der schlechte Baum muß schlechte Früchte bringen. Wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht. Daraus folgte nun auch, daß, wer das göttliche Leben durch die Wiedergeburt empfangen habe, nicht mehr in jener knechtischen Furcht vor dem Bösen leben dürfe, an welche sich die Mönchsascetik mit ihren Verwahrungsmitteln und ihren Kunstgriffen zur Besiegung des Satans anschloß. S. oben. Im Gegensatz gegen diese peinliche Ascetik sagte Jovinian: „Wer getauft ist, kann nicht vom Teufel versucht werden.“ Wie er von der Beziehung des innern Lebens auf Christus ausging, so verstand er daher hier unter der Taufe nicht sowohl eine mit magischer Kraft würkende äußerliche Taufe, als vielmehr die vom Glauben ausgehende innere Taufe, die Geistestaufe. „An denjenigen, welche versucht worden — sagt er — zeigt es sich, daß sie nur die Wasser-, nicht die Geistestaufe empfangen haben, wie ein Simon Magus. Die Geistestaufe haben nur diejenigen empfangen, welche

merkwürdige Analogie zwischen der Ausdrucksweise des Jovinian und des Mönchs Markus, wenn auch Markus sagt: „Wir, die wir des Bades der Wiedergeburt gewürdigt worden, wir bringen die guten Werke nicht um einer Belohnung willen dar, sondern um die uns verliehene Reinheit zu bewahren »ὅσοι του λουτρου της παλιγγενεσιας ἠξιωθημεν, τα ἀγαθα ἐργα οὐ δὶ ἀνταποδοσιν προςφερομεν, ἀλλα δια φυλακην της δοθεισης ἡμιν καθαροτητος. Bibl. patr. Galland. T. VIII. f. 14. §. 22.

mit dem ächten Glauben, durch den Wiedergeburt erlangt wird, getauft worden sind" [1]). Man könnte jene zuerst angeführte Stelle so verstehn, als ob Jovinian den Zustand des Wiedergebornen als einen über alle Versuchungen erhabenen betrachtete, in welcher Hinsicht man ihm mit Recht einen praktisch schädlichen Irrthum würde vorgeworfen haben. Aber dies konnte gewiß seine Meinung nicht seyn; denn sonst hätte er ja nicht von den Anstrengungen des Gerechten reden können, s. oben, und er selbst erklärt sich auch deutlich, wie er das Wort „versucht werden" in jenem Satze verstand, indem er sagt, daß ein Solcher von dem Satan nicht durch Versuchungen besiegt, zur Sünde fortgerissen werden könne [2]).

Allerdings mußte aber Jovinian nach dieser Behauptung wohl annehmen, daß, wer nur würklich einmal wiedergeboren worden, nicht wieder aus dem Stande der Gnade fallen könne, daß wenn Einer, der getauft worden, der zu glauben schiene, zur Sünde sich fortreißen lasse, dies ein Beweis sey, daß er noch nicht lebendig glaubte und noch nicht würklich wiedergeboren worden.

Wie es so leicht geschieht, daß man, Einen Irrthum bekämpfend, in den entgegengesetzten verfällt; so scheint es auch dem Jovinian ergangen zu seyn. Wir bemerkten, wie er im Gegensatz gegen die Ueberschätzung gewisser Arten äußerlicher Werke und gegen die Annahme einer gewissen höheren ascetischen, christlichen Vollkommenheit die Ein-

---

1) Plena fide in baptismate renati.

2) Eum a diabolo non posse subverti. Bei Hieronymus im Anfang des ersten Buches gegen den Jovinian.

heit des göttlichen Lebens in allen Gläubigen hervorhob. Ferner bekämpfte Jovinian die willkührliche, aus der nicht recht verstandenen Stelle 1 Joh. 5, 17. abgeleitete Eintheilung der Sünden nach dem bloß Aeußerlichen der That in Todsünden (peccata mortalia) und verzeihliche Sünden (peccata venialia), nach welcher Eintheilung man oft die Zahl der vom ewigen Leben ausschließenden Sünden sehr beschränkte. Im Gegensatz gegen eine solche Theorie behauptete er, daß das Evangelium eine neue heilige Gesinnung fordere und mit sich führe, mit der eine jede Sünde, von welcher Art sie auch seyn möge, in Widerspruch stehe, daß der neue Mensch, das neue Leben aus Gott alles Böse ausschließe, daß, wie alles Gute aus derselben Gesinnung der Liebe zu Gott hervorgehe, so auch alles Sündhafte, wie es immer der äußerlichen Erscheinung nach verschieden seyn möge, aus derselben Quelle herfließe, dasselbe ungöttliche Leben offenbare. Christus spricht: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich bleibe in ihm.“ So wie also ohne irgend einen Stufenunterschied Christus in uns ist, so auch sind wir in Christo ohne Stufenunterschied. „Wer mich liebt — spricht der Herr — der wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen.“ Wer gerecht ist, liebt, wer liebt, zu dem kommen der Vater und der Sohn, und sie wohnen in seiner Stätte. Wo aber ein solcher Bewohner ist, meine ich, da kann dem Eigenthümer der Wohnung nichts fehlen. Das Evangelium stellt fünf thörichte und fünf kluge Jungfrauen dar; die fünf, welche kein Oel hatten, blieben draußen zurück; die andern fünf, welche das Licht der guten

Werke sich bereitet hatten, gingen mit dem Bräutigam in die Brautkammer ein. Die Gerechten wurden mit Noah gerettet, die Sünder kamen alle in'sgesammt um. In Sodom und Gomorra findet sich außer den beiden Stufen der Guten und der Bösen kein Unterschied. Der Gerechte wird gerettet, alle Sünder werden von gleichem Feuer verzehrt. Ein Heil für die Geretteten, Ein Verderben für die Zurückbleibenden. Die Frau Lots beweist, wie man auch nicht in dem Geringsten von der Gerechtigkeit abweichen darf. Wer zu seinem Bruder sagt: du Narr und Racha, der ist des höllischen Feuers schuldig. Und wer ein Mörder oder ein Ehebrecher ist, wird auf gleiche Weise in's höllische Feuer geworfen werden." So behauptete er auch, daß es gleich sey, ob sich Einer früh oder spät bekehre. Sobald einmal die Menschen durch den Glauben in die Gemeinschaft mit dem Erlöser eingetreten wären, finde zwischen ihnen kein Stufenunterschied statt, sie hätten alle dasselbe. „Zwischen dem Bruder, welcher immer bei dem Vater war, und dem, welcher nachher, weil er Buße that, aufgenommen wurde, findet kein Unterschied statt. Den Arbeitern der ersten, der dritten, der sechsten, der neunten und der eilften Stunde wird auf gleiche Weise Ein Denar gegeben, und daß du dich desto mehr wunderst, so beginnt von denen die Belohnung, welche in dem Weinberge weniger gearbeitet haben." Aber Jovinian bedachte dabei nicht, daß wenn gleich das göttliche Leben, als das gemeinsame in allen Gläubigen, Eines und dasselbe ist, doch dabei verschiedene Stufen in der Entwickelung desselben und in der Aneignung und Durchdringung der menschlichen Natur durch dasselbe bestehn, daß neben dem göttlichen Leben auch noch das Prin-

cip der Sündhaftigkeit in dem Gläubigen fortdauert, welches mehr oder weniger vorherrschen oder durch das göttliche Lebensprincip besiegt und zurückgedrängt worden seyn kann, und daß in dieser Hinsicht von einem Mehr oder Weniger, von einem Stufenunterschiede allerdings die Rede seyn kann, sowohl in Hinsicht des Guten als des Bösen [1]). Dieser Irrthum liegt auch der Ausdrucksweise Jovinians zum Grunde, nach welcher er die Heiligung als eine Bewahrung [2])

---

1) Trefflich ist es, was Lücke in seinem schönen Commentar über die johanneischen Briefe, für den ihm gewiß Viele mit mir herzlich danken, gelegentlich von dem Jovinian sagt. S. 166. „Jovinian stand auf einem ähnlichen idealen Standpunkte wie Johannes, und sein reformatorisches, sittlich-kritisches Streben ging vorzüglich darauf hin, im Gegensatze gegen die Scheinheiligkeit, Aeußerlichkeit und Halbheit des christlichen Lebens seiner Zeit, die sittlichen Grundbegriffe und Ideale des Evangeliums wieder in ihrer vollen Klarheit, Schärfe und Wahrheit geltend zu machen." Nur möchte ich noch hinzusetzen, daß Jovinian den christlich idealen Standpunkt demjenigen, der sich bloß an die Erscheinung und daher, diese außer dem Zusammenhange mit der Idee betrachtend, an den Schein hielt, entgegenstellend, doch den idealen Standpunkt und den der Erscheinung, welche Johannes wohl zu sondern wußte, nicht genug von einander sonderte und auf gewisse Weise die beiden Standpunkte mit einander verwechselte.

2) Allerdings kann dieser Ausdruck auch an und für sich in einem ganz unfehlerhaften Sinne verstanden werden, insofern alle reine Entwickelung als Bewahrung und Verwahrung, Reinerhaltung des Ursprünglichen, und so auch alle fortschreitende Heiligung als Bewahrung des durch die Wiedergeburt empfangenen göttlichen Lebens, als Bewahrung des Standes der Unschuld, in welchen man durch die Rechtfertigung eingetreten ist, angesehen werden kann. Indessen scheint mir aus dem übrigen Ideenzusammenhange

des einmal Empfangenen, nicht aber als eine fortschreitende Entwickelung desselben darstellte [1]).

Wenn er nun dabei behauptete, daß der einmal Wiedergeborene nicht zur Sünde fortgerissen werden könne, und wenn er zwischen den Aeußerungen der Sünde keinen Unterschied gelten ließ; so mußte consequenter Weise daraus folgen, der Wiedergeborne könne demnach wohl zum Bösen versucht werden, nie aber in der Versuchung so sehr unterliegen, daß er zu einer actuellen Sünde sich verleiten ließe. So führte denn seine Theorie allerdings zu einem der allgemeinen christlichen Erfahrung widersprechenden Ergebnisse, welches nur durch Selbsttäuschung festgehalten werden konnte. Wie sehr er in dieser seiner einseitigen Theorie befangen war, das zeigt sich bei den so sehr gezwungenen Erklä-

Jovinians hervorzugehn, daß er den Gesichtspunkt der Stätigkeit zum Nachtheil des Gesichtspunkts von der fortschreitenden Entwickelung in Hinsicht des christlichen Lebens auf eine einseitige Weise hervorgehoben hat.

1) Wenn freilich Jovinian in der oben angeführten Stelle sagt, daß zwischen Jungfrauen, Wittwen und Verheiratheten kein Unterschied sey, falls sie nur hinsichtlich der übrigen Werke nicht von einander verschieden seyen; so könnte dies so verstanden werden, als ob er einen möglichen Unterschied hinsichtlich der guten Werke setzte, demnach einen Stufenunterschied bei der sittlichen Schätzung gelten ließ. Aber nach dem Zusammenhange mit seinen übrigen Ideen, mit welchen diese Behauptung sonst streiten würde, muß man dies, wenn man nicht eine Inconsequenz bei ihm annehmen will, so erklären, daß er dies nur so verstand, „wenn nicht nach ihren übrigen Werken ein solcher Unterschied unter ihnen sey, daß die Einen durch ihren Wandel die wahre Geistestaufe offenbarten, die Andern durch ihren Wandel zeigten, daß sie keine solche, sondern nur die äußerliche Scheintaufe erhalten hätten."

rungen, durch welche er die von der andern Parthei ihm entgegengehaltenen Bibelstellen mit jenen in Einklang zu bringen suchte [1]).

Beiläufig müssen wir noch erwähnen, was zur Entwickelung des Begriffs von der Kirche gehört, was wir aber hier anführen wegen des Zusammenhanges, in welchem auch dieser Punkt mit der ganzen Denkweise Jovinians steht. Wie er nämlich in seiner ganzen Theorie von der unmittelbaren Beziehung des inneren Lebens eines Jeden durch den Glauben auf Christus ausging, ohne etwas äußer-

1) So wenn ihm die Parabel von dem verschiedenen Ertrage des ausgestreuten Samens nach der verschiedenen Beschaffenheit des Bodens, Matth. 13., Luk. 8., Mark. 4., entgegengehalten wurde, behauptete er, es sey hier nur der Gegensatz zwischen der guten und der schlechten Erde festzuhalten, alles Uebrige gehöre nicht zum Vergleichspunkt, sondern zur müßigen Ausmalung des Bildes, und für diese Deutung führte er den abgeschmackten Grund an, es könne hier auf den Zahlenunterschied schon deshalb nichts ankommen, weil Markus in andrer Ordnung, nämlich rückwärts zähle. Numerum non facere praejudicium, praesertim quum et evangelista Marcus retrorsum numeret. Um sich gegen die Anwendung der Worte Joh. 14, 2. „in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen" zu verwahren, welche ja doch von seinen Gegnern nur auf eine, dem Zusammenhange jener Stelle ganz zuwider laufende Weise für ihre Sache benutzt werden konnten, setzte er eine andre, dem Zusammenhange der Stelle eben so sehr widersprechende Auslegung entgegen, daß unter den verschiedenen Wohnungen nur die verschiedenen Gemeinden auf Erden, in welchen doch immer nur die Eine Gottesgemeinde bestehe, zu verstehen seyen. Non in regno coelorum diversas significat mansiones; sed ecclesiarum in toto orbe numerum, quae constat una per septem (h. e. in septem ecclesiis apocalypseôs nonnisi una ecclesia).

lich Vermittelndes vorauszusetzen, wie in seiner Denkweise der Begriff der Gemeinschaft mit Christo dem Begriff der Kirche voranging, so mußte auch dieser Begriff bei ihm eine ganz andre Stellung gewinnen. Der Begriff der unsichtbaren Kirche als einer geistig verbundenen Gemeinde der Gläubigen und Erlöseten wurde von ihm viel mehr als der Begriff der sichtbaren, von äußerlicher Ueberlieferung abstammenden Kirche hervorgehoben. „Die Kirche gegründet auf Hoffnung, Glaube, Liebe ist über jeden Angriff erhaben. Kein Unreifer ist in derselben, alle ihre Glieder sind von Gott Gelehrte. Niemand kann mit Gewalt in dieselbe einbrechen oder durch List sich hineinschleichen [1]). Es versteht sich von selbst, daß Jovinian hier unter der Kirche nur die unsichtbare gemeint haben konnte. So auch in folgenden Prädikaten, welche er der Kirche beilegt: „Die Namen: Braut, Schwester, Mutter — und welche andre Namen du sonst meinst, beziehen sich auf die Gemeinde der Einen Kirche, welche nie ohne den Bräutigam, ohne den Bruder, ohne den Sohn ist, sie hat Einen Glauben, und es entstehn in ihr keine Spaltungen durch Irrlehren, sie bleibt immer Jungfrau, wohin das Lamm geht, folgt sie ihm, sie allein kennt das Lied Christi." — Natürlich kann er hier unter der Kirche nur die Gemeinde der wahrhaft Gläubigen verstehn.

Jovinians Gründe gegen den Werth des ehelosen

---

1) Scimus ecclesiam spe, fide, caritate inaccessibilem, inexpugnabilem; non est in ea immaturus, omnis docibilis (scil. a Deo, wie die vulgata das θεοδίδακτος übersetzt) impetu irrumpere vel arte eludere (soll wohl heißen illudere, gleichsam hineinspielen, durch Täuschung sich hineinschleichen) potest nullus.

Lebens fanden unter Laien, Mönchen und Nonnen in Rom Eingang [1]). Aber es war natürlich, daß der römische Bischof Siricius, den wir schon als einen eifrigen Gegner der Priesterehe kennen gelernt haben, sich stark gegen die Lehren Jovinians erklären mußte. Auf einer römischen Synode im J. 390 sprach er in den härtesten und ungerechtesten Ausdrücken [2]) über den Jovinian und acht seiner Anhänger das Verdammungsurtheil aus [3]). Jovinian begab sich nach Mailand und suchte dort vielleicht den Schutz des sich daselbst aufhaltenden Kaisers; aber hier stand ihm der mächtige Einfluß des Bischofs Ambrosius entgegen, welcher durch das Synodalschreiben des Siricius schon von der Sache unterrichtet worden, und welcher als eifriger Beförderer der ascetischen Richtung und des Mönchsthums ein heftiger Gegner Jovinians werden mußte. Er erklärte sich in seiner Antwort an den Siricius im Namen einer zu Mailand gehaltenen Synode übereinstimmend mit dem von demselben gefällten Urtheil. Jovinian und seine Freunde wurden von Mailand vertrieben. Aber vielleicht blieb dort der fortwürkende Same seines Einflusses zurück, wenn nicht daselbst unabhängig von ihm eine ähnliche Reaction aus dem Mönchsthum selbst

1) Augustin. Haeres. 82. Retract. II. 22.

2) Er nennt den Jovinian luxuriae magister.

3) Incentores novae haeresis et blasphemiae divina sententia et nostro judicio in perpetuum damnati. Uebrigens zeugt auch Siricius von der Ausbreitung der Lehren desselben, wenn er sagt: »sermo haereticorum intra ecclesias cancri more serpebat.«

selbst einen Gegensatz gegen den Geist der Mönchsmoral hervorrief.

Ambrosius mußte auch unter seinen mailändischen Mönchen den Einfluß solcher Grundsätze bemerken. Es traten hier zwei Mönche auf, Namens Sarmatio und Barbatianus, welche wie Jovinian die Verdienstlichkeit des ehelosen Lebens bekämpften [1]). Da man ihnen in dem Kloster nicht gestatten wollte, ihre Grundsätze frei auszusprechen, so entzogen sie sich diesem Joche [2]). Sie begaben sich darauf nach der Kirche zu Vercelli, wo sie, weil diese Gemeinde grade damals ohne Bischof war, vielleicht desto leichter Eingang zu finden und desto freier ihre Grundsätze verbreiten zu können hofften. Aber der Bischof Ambrosius warnte sogleich vor ihnen in einem Briefe, welchen er an diese Gemeinde schrieb [3]). Er beschuldigt sie, die Lehre zu verbreiten, die Getauften brauchten sich das Streben nach Tugend nicht angelegen seyn zu lassen, alles Schwelgen könne ihnen nichts schaden, sie seyen thöricht, sich die Genüsse zu entziehen, Jungfrauen und Wittwen

1) Wenn Ambrosius ihnen auch die Behauptung Schuld giebt: delirare eos, qui jejuniis castigent carnem suam, ut menti subditam faciant, so mag dies wohl nur eine Consequenzmacherei seyn.

2) Ambrosius giebt selbst zu verstehn, daß ihnen, so lange sie zu Mailand waren, nichts vorgeworfen werden konnte; er zeigt den Grund an, der sie besonders bewog, das Kloster zu verlassen, indem er sagt: interdicta ludibriosae disputationi licentia. Es war aber eine nicht begründete Consequenzmacherei, wenn er ihnen Schuld giebt, daß sie auch deshalb das Kloster verließen, weil sie nicht, wie sie wünschten, schwelgen konnten, »nullus erat luxuriae locus.«

3) Lib. 10. ep. 82. ed. Basil.

müßten heirathen. Aber in einem solchen Bericht erkennt man leicht die leidenschaftliche Verdrehung. Hält man diese Beschuldigung mit der Lehre Jovinians und mit andern Sätzen dieser Männer zusammen, so wird es wahrscheinlich, daß sie mit dem Jovinian nur dies sagen wollten: „Wer die wahre Geistestaufe empfangen, habe Mittel genug, um das Böse zu besiegen und brauche zu keiner peinlichen Ascetik seine Zuflucht zu nehmen."

Uebrigens würkte der heftige Gegner Jovinians, Hieronymus, durch die Uebertreibungen, in welche er, denselben bekämpfend, verfiel, selbst am meisten dazu, ein nachtheiliges Licht auf die Sache, welche er vertheidigte, zu werfen und die Sache seines Gegners zu befördern; denn es schien darnach, als ob dieser Recht hätte, wenn er sagte, daß man das ehelose Leben nicht preisen könne, ohne den von Christo geheiligten Ehestand zu verlästern und dadurch das allgemeine christliche Gefühl zu verletzen. Dies wahrnehmend, wurde Augustin dadurch bewogen, sein Buch de bono conjugali zu schreiben, durch welches Buch er den Werth der Ehe anerkennend und doch dem ehelosen Leben, wenn es aus der rechten Gesinnung hervorgehe, eine höhere Stufe des christlichen Lebens zueignend, jenen Vorwurf zu widerlegen suchte. In dieser Schrift zeichnet er sich nicht nur durch größere Mäßigung, sondern auch durch richtigere Beurtheilung des ascetischen Lebens in dem Zusammenhange mit dem Ganzen der christlichen Gesinnung aus, wie es überhaupt sein Verdienst in der Auffassung der christlichen Sittenlehre ist, daß er sich, wie Jovinian, derjenigen Richtung entgegenstellte, welche das äußerliche Handeln, die äußerlichen Werke als opus ope-

ratum schätzte, ohne auf das Verhältniß zu dem Inneren der Gesinnung zu sehn. Dieses besonders hervorhebend, näherte sich Augustin dem Jovinian, und er würde ihm noch näher gekommen seyn, wenn er nicht, wie von so manchen Seiten, in dem kirchlichen Geist seiner Zeit zu sehr befangen gewesen wäre [1]).

Unter den Gegnern des ascetischen Geistes und des Mönchsthums ist auch zu erwähnen ein Mann, von dem wir noch in einer andern Beziehung als einem Gegner herrschender Richtungen des kirchlichen Geistes reden werden, der Presbyter Vigilantius. Er erkannte es wahrscheinlich als einen Mißverstand der Worte des Herrn an den reichen Jüngling, s. oben, wenn Viele darin eine Aufforderung sahen, alle ihre Güter mit einem Male an die Armen zu geben und sich unter die Mönche zurückzuziehen. „Diejenigen thäten besser — behauptete er —, welche ihre Güter gebrauchten und den Ertrag derselben nach und nach unter die Armen austheilten, als diejenigen, welche auf einmal Alles weggäben. Es solle vielmehr Jeder für die Ar-

1) So sagt Augustin wie Jovinian, daß das wahre Märtyrerthum in der Gesinnung bestehe, und daß Einer, der keinen äußerlichen Beruf hätte, Märtyrer zu werden, doch in der Gesinnung, von der der sittliche Werth abhänge, den Märtyrern ganz gleich seyn könnte. So sey es auch mit der Enthaltsamkeit. So konnte Abraham, obgleich er, weil es dem damaligen Entwickelungsgange des Reichs Gottes so angemessen war, in der Ehe lebte, in der christlichen Tugend der Enthaltsamkeit den Christen, welche in heiliger Gesinnung ein eheloses Leben führten, ganz gleich seyn. »Continentiae virtutem in habitu animi semper esse debere, in opere autem pro rerum ac temporum opportunitate manifestari.

men seiner eignen Heimath sorgen, statt das Geld nach Jerusalem zur Unterstützung der dortigen Armen (der Mönche) zu senden. Wenn Alle sich einschließen und in den Einöden leben — sagte er — wer soll dann den Gottesdienst halten? Wer die Sünder zur Tugend ermahnen? Das hieße nicht kämpfen, sondern fliehen."

Aber solche einzelne Stimmen konnten gegen eine schon so entschiedene Geistesrichtung in der Kirche nichts ausrichten, und sie konnten einer Form des kirchlichen Lebens, welche schon so sehr vorherrschte, nicht entgegenwürken; das Mönchsthum sollte ja auch als ein so wichtiges Mittel zur Fortpflanzung des Christenthums und christlicher Bildung den folgenden Jahrhunderten erhalten werden.

II. Der christliche Cultus.

a. Verhältniß des christlichen Cultus zum Ganzen des christlichen Lebens.

Wie das Bewußtseyn des allgemeinen christlichen Priesterthums durch die Idee von einer Classe der besonders Gottgeweihten, deren Sache es besonders sey, sich mit den göttlichen Dingen zu beschäftigen, immer mehr zurückgedrängt wurde; so wurde auch das ursprüngliche, in dem Wesen des Christenthums gegründete Verhältniß des gemeinsamen christlichen Cultus zu dem Ganzen des christlichen Lebens, wovon wir in der vorigen Periode gesprochen haben, immer mehr verdunkelt. Es wurde vergessen, daß die Gottesverehrung der Christen nicht an bestimmte Orte, Zeiten, Handlungen gebunden seyn, sondern das ganze gottgeweihte Leben umfassen solle. Doch erkannten die ausgezeichneten Kirchenlehrer, wie ein Chrysostomus und ein

Augustinus wohl, daß das lebendige Christenthum nur von jenem ursprünglichen christlichen Bewußtseyn, welchem das ganze christliche Leben als Gottesverehrung im Geiste und in der Wahrheit sich darstellte, ausgehn könne, und sie suchten dieses Bewußtseyn wieder hervorzurufen, jenem Wahne, welcher in das opus operatum der Theilnahme an dem äußerlichen Cultus das Wesen des Christenthums setzte, auf alle Weise entgegenzuwürken, den Gesichtspunkt in's Leben zu bringen, daß Unterricht in den göttlichen Wahrheiten, Lesen der heiligen Schrift und Gebet nicht bloß auf die kirchlichen Versammlungen beschränkt seyn, sondern durch das ganze christliche Leben sich verbreiten müsse. So sagt Chrysostomus in seiner sechsten Predigt gegen die Vermischung des Christenthums und Judenthums [1]). „Gott hat den Einen Tempel zu Jerusalem zerstören lassen und tausende von weit größerer Würde, als jener war, dafür aufgerichtet; denn der Apostel spricht: ihr seyd der Tempel des lebendigen Gottes. Schmücke dieses Haus Gottes, vertreibe aus demselben alle bösen Gedanken, auf daß du ein würdiges Glied Christi werdest, auf daß du ein Tempel des Geistes werdest, und mache auch Andre zu solchen." „Die Christen — sagt er in einer andern Predigt — sollen nicht bloß einen einzelnen Tag als Fest feiern, sie, deren ganzes Leben ein Fest seyn soll; denn der Apostel spricht, 1 Korinth. 5, 8.: Laßt uns Ostern halten nicht im alten Sauerteig u. s. w. Wir sollen nicht bei der Bundeslade und bei dem goldenen Altar stehn, wir, die der Herr alles Daseyns selbst zu seiner Wohnung gemacht hat und die wir immerdar mit

1) Adv. Judaeos VI. §. 7. T. I. 661.

ihm umgehn, durch das Gebet, durch die Feier des heiligen Abendmahls, durch die heilige Schrift, durch Almosen und dadurch, daß wir ihn in uns tragen. Was bedarf also des Sabbaths, wer ein beständiges Fest feiert, wer seinen Wandel im Himmel hat? Laßt uns also ein immerwährendes Fest feiern, und laßt uns nichts Böses thun, denn das ist Festfeier [1])." Gegen diejenigen, welche deshalb schon fromm zu seyn meinten, weil sie die Kirche regelmäßig besuchten, sagte er: „Wenn das Kind täglich zur Schule geht und doch nichts lernt, wird ihm das zur Entschuldigung, wird ihm das nicht vielmehr am meisten zur Schuld gereichen? So ist es auch mit uns; denn wir gehn nicht deshalb allein zur Kirche, um uns hier aufzuhalten, sondern um mit einem großen Gewinn in geistlichen Dingen wieder hinwegzugehn. Wenn wir nun leer hinweggehn, so gereicht uns grade unser Eifer im Kirchenbesuch zur Verdammniß. Damit dies aber nicht geschehe, so laßt uns, nachdem wir von hier hinweggegangen, die Freunde mit den Freunden, die Väter mit den Kindern, die Herren mit den Knechten, dies üben, das, was wir hier gehört haben, im Leben anzuwenden. Diese augenblickliche Ermahnung vermag nicht alles Schlechte zu tilgen, sondern der Mann muß dasselbe zu Hause von seiner Frau, die Frau es von ihrem Manne hören [2])." Und in einer andern Predigt [3]): „Wenn ihr zwei oder drei Psalmen mitgesungen und die gewöhnlichen Gebete auf oberflächliche Weise verrichtet habt und dann nach Hause geht, so meint ihr, das sey für euer

1) H. 39. in Matth. §. 3. ed. Montf. T. VII. f. 435.

2) H. V. de statuis §. 7. T. II. f. 71.

3) Hom. XI. in Matth. §. 7.

Heil genug. Habt ihr nicht vernommen, was der Prophet oder was vielmehr Gott durch den Propheten spricht: Dies Volk ehrt mich mit seinen Lippen, aber ihr Herz ist fern von mir." Immer drang er darauf, daß jedes Haus eine Kirche, daß jeder Hausvater Hirt für seine Hausgemeinde werden solle, daß er von dem Heil aller Glieder derselben, auch von dem Heil der Knechte, welche das Evangelium als allen übrigen Menschen gleich in ihrem Verhältnisse zu Gott darstelle, dieselbe Rechenschaft abzulegen habe [1]). Er klagt darüber, daß wie in der ersten christlichen Zeit durch die Liebe zu den himmlischen Dingen das Haus zur Kirche umgewandelt worden, so nun durch den auf das Irdische gerichteten Sinn, welchen man mit in die Kirche bringe, diese selbst zu einem gewöhnlichen Hause werde [2]). Auch Augustinus sagt zu den Gliedern seiner Gemeinde: „Auch eure Sache ist es, mit dem Talent zu wuchern, ein Jeder muß Bischof seyn in seinem Hause; er muß dafür sorgen, daß seine Frau, sein Sohn, seine Tochter, sein Knecht, (weil er für einen so theuren Preis erkauft ist) in dem rechten Glauben verharre. Die apostolische Lehre hat den Herrn über den Knecht gesetzt und den Knecht zum Gehorsam gegen den Herrn verpflichtet; aber Christus hat für Beide Ein Lösegeld bezahlt [3])."

Was insbesondre das Gebet betrifft, so sprach Chry-

---

1) Hom. VI. in Genesin §. 2. ἐκκλησιαν ποιησον σου την οἰκιαν και γαρ και ὁ κινδυνός εἰ. και της των παιδιων και της των οἰκετων σωτηριας.

2) In Matth. H. 32. §. 7. τοτε αἱ οἰκιαι ἐκκλησιαι ἠσαν, νυν δε ἡ ἐκκλησια οἰκια γεγονεν.

3) S. 94.

sostomus oft gegen den von jener jüdischen Richtung, jener unevangelischen Unterscheidung des Weltlichen und des Geistlichen ausgehenden Wahn, als ob dasselbe nicht an jedem Orte und von dem gewöhnlichen irdischen Leben aus, welches eben dadurch geheiligt werden sollte, gleichwie in der Kirche verrichtet werden könne und müsse. „Da Christus gekommen — sagt er — hat er die ganze Welt gereinigt, jeder Ort ist zum Bethaus geworden. Deshalb ermahnt uns auch Paulus getrost, fernerhin ohne Scheu an allen Orten zu beten. 1 Timoth. 2, 8. Siehst du, wie die Welt gereinigt worden? Soviel an dem Ort liegt, können wir überall heilige Hände erheben, denn die ganze Erde ist heilig geworden, heiliger als das Allerheiligste [1].“ Nachdem er gesagt hat, daß alle Werke des gebrechlichen irdischen Lebens vom Gebete ausgehen und in demselben ihre Stütze finden sollten, macht er sich aus dem Munde der damaligen Weltleute die Einwendung: „Wie kann ein Geschäftsmann, der an das Gericht gefesselt ist, zu dreien Zeiten des Tages beten und in die Kirche laufen?“ Und er antwortet darauf: „Es ist möglich und sehr leicht. Denn wenn du auch nicht leicht zur Kirche kommen kannst, so kannst du doch dort vor der Thür, und obgleich an das Gericht gefesselt, beten; denn es bedarf nicht sowohl der Stimme als des Gemüthes, nicht sowohl der ausgestreckten Hände als der andächtigen Seele, nicht sowohl dieser oder jener Stellung als des Sinnes.“ Er sagt sodann: „Es sey hier nicht, wie im alten Testamente. Wo du auch seyn mögest, hast du den Altar, das Opfermesser und das Opfer bei

1) Homil. I. de cruce et latrone §. I. T. II. f. 404.

dir; denn du selbst bist Priester, Altar und Opfer. Wo du bist, kannst du den Altar aufrichten, wenn du nur eine nüchterne Gesinnung zeigst. Ort und Zeit hindern nicht. Wenn du auch kein Knie beugst, wenn du dir auch nicht an die Brust klopfst, die Hände nicht zum Himmel emporstreckst, aber nur ein warmes Herz offenbarst, so hast du Alles, was zum Gebete gehört. Es kann die Frau, während sie ihr Spinnrad in der Hand hält und spinnt, mit der Seele zum Himmel hinaufschauen und mit Wärme Gott anrufen. Es kann ein Mensch, der für sich allein auf dem Markte geht, inbrünstig beten; ein Andrer, der in der Werkstätte sitzt und Felle zusammennäht, kann die Seele zu Gott emporrichten; es kann ein Knecht, der einkauft, hin und zurückgeht, und wenn er in der Küche steht, ein inbrünstiges und erwecktes Gebet verrichten [1]."

Aus der ersten christlichen Zeit ging auch in diese Periode das mit dem Bewußtseyn des allgemeinen christlichen Priesterthums genau zusammenhängende Recht aller Christen über, sich selbst aus der Quelle des göttlichen Wortes zu unterrichten und zu erbauen. Die Handschriften der Bibel wurden deshalb vervielfältigt und öffentlich feil geboten [2]. Als eine Hauptsache frommer christlicher Erziehung für Männer und Frauen wurde es betrachtet, daß man sie frühzeitig mit der heiligen Schrift bekannt machte, wie Hieronymus eine vornehme Römerinn, die Laeta, ermahnte, daß sie ihre Tochter von früh an gewöhne, statt

---

1) De Anna S. IV. §. 6. T. IV. f. 738.

2) Scriptura venalis fertur per publicum. Augustin. in Ps. 36. S. I. §. 2.

Edelsteine und Seide die heilige Schrift zu lieben [1]), daß sie aus dem Hiob das Beispiel der Geduld lerne, daß sie die Evangelien nie aus der Hand lege [2]). Als das Charakteristische der Frauen und Männer in allen Ständen, welchen das Christenthum eine ernste Herzensangelegenheit war, wurde es angesehn, daß sie sich viel mit der Bibel beschäftigten, wie das Beispiel einer Monica und einer Nonna zeigt. Der Prunkredner, welcher dem jüngeren Constantin die Leichenrede hielt, rühmt an ihm, daß er seine Seele stets aus der heiligen Schrift nährte und nach ihr sein Leben bildete [3]). Obgleich dies nur als Ausdruck der Schmeichelei angesehn werden kann, so erkennt man doch daraus, was in dieser Zeit zu den Eigenschaften eines frommen Prinzen gerechnet wurde. Wenn Heiden, welche im Suchen begriffen waren, in den christlichen Lehren manche Schwierigkeit fanden, wandten sie sich nicht grade an Geistliche, sondern auch an Freunde unter christlichen Laien. Solche suchten in der heiligen Schrift Aufschluß über die ihnen vorgelegte Frage, und wenn sie hier eine Schwierigkeit fanden, welche sie nicht zu lösen wußten, so fordert sie Augustin nicht sowohl auf, bei ihren Geistlichen Unterricht zu suchen, als Gott um seine Erleuchtung zu bitten [4]). Für diejenigen, welche durch den öffentli-

1) ep. 107. §. 12. Pro gemmis et serico divinos codices amet.

2) In Job virtutis et patientiae exempla sectetur, ad evangelia transeat, nunquam ea positura de manibus. Vergl. oben die Beispiele aus der Regel des Basilius und was Gregor von Nyssa von der Erziehung der Macrina sagt.

3) Anonymi monod. in Constantin. jun. p. 7. ed. Morell. ἐντεῦθεν καὶ βίον ἐκόσμει καὶ ἦθος ἐῤῥύθμιζε.

4) Ad ipsum Dominum pulsa orando, pete, insta. Sermo 105. §. 3.

chen Gottesdienst zu ernsterem Nachdenken über die göttlichen Wahrheiten erweckt worden, oder hier in größerer Stille mit dem göttlichen Wort sich beschäftigen wollten, waren in den Gängen der Kirche Gemächer angelegt (φροντιστηρια), in denen sie Bibeln fanden und in die sie sich zum Studium derselben zurückziehen konnten [1]). Hieronymus mußte sogar darüber klagen, daß unter Männern und Frauen sich Alle berechtigt glaubten, ohne gehörige Kenntniß über die Erklärung der heiligen Schrift zu reden [2]).

Es waren nicht zuerst die Geistlichen, welche die unevangelische Theorie von einer besondern Priesterkaste benutzten, um die nicht fern liegende Folgerung daraus abzuleiten, daß daher ihnen allein der Zugang zu der Quelle des göttlichen Wortes offen stehe, daß die Laien in Hinsicht des Unterrichts über göttliche Dinge nur von den Geistlichen abhängig seyn, ohne selbst zur Quelle gehn zu dürfen; sondern es waren die durchaus irdischgesinnten Laien, welche, wie sie die Unterscheidung zwischen Geistlichen und Weltleuten gebrauchten, um sich ein bequemes, ihren Lüsten dienendes Christenthum zu schaffen, also auch denselben Vorwand benutzten, um die Beschäftigung mit dem göttlichen Worte von sich fern zu halten und ihre Gleichgültigkeit gegen hö-

1) Paulinus von Nola. ep. 321. T. I. p. 209.
Si quem sancta tenet meditanda in lege voluntas
Hic poterit residens sacris intendere libris.

2) Sola scripturarum ars est, quam sibi omnes passim vindicant, hanc garrula anus, hanc delirus senex, hanc sophista verbosus, hanc universi praesumunt, lacerant, docent, antequam discant. Alii adducto supercilio grandia verba trutinantes, inter mulierculas de sacris literis philosophantur, alii discunt a feminis quod viros doceant. ep. 53. ad Paulinum §. 7.

here Angelegenheiten zu beschönigen, indem sie zu sagen pflegten, daß die Beschäftigung mit der Bibel nur für Geistliche und Mönche gehöre. Aber ausgezeichnete Kirchenlehrer, wie Chrysostomus und Augustinus, bekämpften nachdrücklich eine solche Denkweise. Der erstere nennt jene Worte der Entschuldigung: „Ich bin ein Geschäftsmann, ich bin kein Mönch, ich habe für Frau und Kinder und ein Hauswesen zu sorgen [1];" kalte und sehr verdammungswürdige Worte, und er sagte dagegen, daß grade diejenigen, welche mitten unter den Stürmen der Welt sich befänden und so vielen Versuchungen ausgesetzt wären, der Verwahrungs- und Heilmittel für Alles, welche sich in der heiligen Schrift fänden, desto mehr bedürften, mehr als diejenigen, welche ein stilles, von dem Kampf mit der äußeren Welt entferntes Leben führten [2]. Häufig ermahnte er im Privatumgang und in seinen Predigten seine Zuhörer, nicht zufrieden zu seyn mit dem, was sie in der Kirche aus der Bibel vorlesen hörten, sondern sie auch zu Hause mit ihren Familien zu lesen [3]; denn was die sinnliche Nahrung für den Körper sey, das sey die geistige Nahrung aus der heiligen Schrift für die Seele, das, wodurch sie wahre Stärke erlange [4]. Um seine Zuhörer zum Studium der heiligen Schrift anzutreiben, pflegte er oft, da es noch keine für alle Sonntage bestimmte Texte der heiligen Schrift gab,

1) ἀνηρ εἰμι βιωτικος· οὐκ ἐϛιν ἐμον, γραφας ἀναγινωσκειν, ἀλλ᾽ ἐκεινων των ἀποταξαμενων.

2) H. III. de Lazaro T. I.

3) και ἐπι οἰκιας σπουδαζωμεν τῃ ἀναγνωσει των θειων προσεχειν γραφων. Hom. 29. in Genes. §. 2.

4) ὁπερ ἡ σωματικη τροφη προς την συϛασιν της ἡμετερας ἰσχυος, τουτο ἡ ἀναγνωσις τῃ ψυχῃ γινεται. l. c. T. IV. f. 281.

den Text, welchen er zu einer bestimmten Zeit besonders behandeln wollte, länger vorher anzugeben und sie zu ermahnen, daß sie, um auf seine Predigt desto besser vorbereitet zu seyn, denselben in den dazwischen liegenden Tagen zum Gegenstande ihres Nachdenkens machen möchten [1]). So sagt auch Augustin: „Laß dich durch die gegenwärtigen irdischen Dinge nicht so gefangen nehmen, daß du sprechen solltest: ich habe keine Zeit, Gottes Wort zu lesen oder zu hören [2]).“ Unter den Zügen zu der Schilderung des eifrigen Christen, welchen er unter dem Bilde der Ameise als einen Solchen darstellt, der aus dem göttlichen Wort sich einsammele, was er in der Zeit der Noth gebrauchen könne, stellte er Folgendes zusammen: Zur Kirche gehn und Gottes Wort hören, zu Hause kommen, eine Bibel finden, aufschlagen und lesen [3]). Oft leitet Chrysostomus das Verderben der Kirche, sowohl in der Lehre als im Leben, die Verbreitung der Irrlehren und der Laster von dem herrschenden Mangel der Bibelkenntniß ab [4]).

Zwei Hindernisse des allgemeinen Bibellesens konnten allerdings erst dann beseitigt werden, wenn das Christenthum dazu gewürkt hatte, auch die Mittel zur allgemeinen geistigen Bildung überhaupt zu vervielfältigen und weiter zu verbreiten, und durch Vereinigungen im Geiste der Liebe zu ersetzen, was dem Einzelnen fehlte: Zwei Hindernisse,

---

1) Wie er selbst dies als seine Methode angiebt in der oben angeführten Predigt über den Lazarus T. I. f. 737.

2) Non mihi vacat legere. In Psalm. 66. §. 10.

3) Audire sermonem, audire lectionem, invenire librum, aperire et legere. In Psalm. 66. §. 3.

4) z. B. Prooem. in ep. ad Rom. T. IX. f. 426.

der Mangel der allgemeinern Kenntniß des Lesens und der zu theure Preis der Handschriften [1]).

Was jenes zweite Hinderniß der Armuth betrifft, welche die Anschaffung einer Bibel hinderte, so rechnete Chrysostomus auch dies unter die Vorwände, die dem rechten christlichen Ernste und Eifer weichen müßten. „Da Viele von den Aermeren — sagte er — stets diesen Vorwand gebrauchen, sie hätten keine Bibel, so möchte ich sie gern fragen: Kann wohl noch so große Armuth Einen hindern, wenn er nicht alle Werkzeuge seines Handwerks vollständig hat? Wie! ist es also nicht sonderbar, daß er in diesem Fall der Armuth nicht Schuld giebt, sondern Alles thut, damit sie ihn nicht hindere, daß er hingegen, wo er so großen Nutzen gewinnen soll, die Armuth anklagt [2])?"

Was nun diejenigen betrifft, welche die Schrift für sich selbst zu studiren gehindert wurden, so sollte, wie sich

---

1) Cyrillus von Jerusalem führt als Gründe, warum nicht Alle die Schrift lesen könnten, an „die Unwissenheit und die Menge der Geschäfte" οὐ παντες δυναντωι τας γραφας ἀναγινωσκειν, ἀλλα τους μεν ἰδιωτεια, τους δε ἀσχολια τις ἐμποδιζει. Cateches. V. §. 7. Augustin macht zwischen dem Buche der Schöpfung und dem Buche der heiligen Schrift den Unterschied: in istis codicibus non ea legunt, nisi qui litteras noverunt, in toto mundo legat et idiota. In Ps. 45. §. 7. Dem Augustin fehlte eine Bibel, als in ihm zu Mailand zuerst das Verlangen entstand, sich genauer mit der göttlichen Lehre bekannt zu machen: »Ubi ipsos codices quaerimus? Unde aut quando comparamus? Confess. l. VI. §. 18. Eine Schwierigkeit, welche er freilich, als es ihm recht Ernst mit der Sache war, bald überwinden konnte.

2) H. XI. in Joh. §. 1.

auch Chrysostomus in der zuletzt angeführten Stelle und in andern Stellen darüber erklärt, das Vorlesen der heiligen Schrift in der Kirche ihnen dazu dienen, diesen Mangel zu ersetzen; denn es wurden hier ja nicht bloß einzelne Stellen, sondern ganze größere Abschnitte und ganze Bücher der Bibel in Zusammenhang vorgelesen, daher Manche, welche nicht lesen konnten, doch durch den eifrigen Besuch der Kirchen und durch das fleißige Anhören der in jedem Jahre vorgelesenen Stücke sich eine vertraute Bekanntschaft mit der Bibel im Gedächtnisse erworben hatten [1]).

b. Verhältniß des Cultus zur Kunst. Kirchengebäude, ihr Schmuck, Bilder.

Wir bemerkten in der vorigen Periode, daß die ursprünglich christliche Denkweise den Gebrauch der Kunst für den Cultus als etwas Heidnisches mied. Dieser schroffe Gegensatz gegen die Kunst mußte natürlich aufhören, wie der Gegensatz gegen das immer ohnmächtiger werdende Heidenthum überhaupt mehr zurücktrat. Das Christenthum konnte und sollte seiner Natur nach ja auch die Kunst, wie Alles rein Menschliche, sich aneignen, es reinigen, verklären und heiligen; aber es drohte nun die Gefahr, daß das Künstlerische zu sehr vorherrschend würde zum Nachtheil des Religiössittlichen, daß äußerlicher Glanz und Schmuck die einfache Herzensandacht unterdrückte, daß Sinnlichkeit und

---

1) Wie von dem Parthenius, nachherigem Bischof in Lampsakus, in dessen Jugend erzählt wird »literarum imperitus, sanctarum autem scripturarum, vel maxime valens memoria« s. dessen Lebensbeschreibung, welche wenigstens nicht ohne eine ächte Grundlage zu seyn scheint. Acta Sanctorum mens. Febr. T. II. f. 38.

Einbildungskraft mehr als Geist und Herz beschäftigt wurden. Doch zeigt sich noch der ursprüngliche, auf die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit gerichtete, evangelische Sinn im Kampfe mit dieser neuen, die Andacht vom Inwendigen der Religion abzuziehen drohenden, Richtung.

So wie in der vorigen Periode die ganze äußerliche Gestalt der Kirche und des kirchlichen Lebens die Lage einer im Gegensatz gegen die herrschende Macht sich fortpflanzenden, verfolgten und bedrückten Gemeinde zu erkennen gab, so offenbart sich jetzt die veränderte äußerliche Lage derselben auch in ihrer ganzen äußerlichen Erscheinung. Die unter der diokletianischen Verfolgung zerstörten Kirchen wurden prächtiger wieder aufgebaut, die christlichen Kaiser beeiferten sich, Glanz um die Kirchen zu verbreiten, sie auf alle Weise auszuschmücken und zu verschönern. Reiche und vornehme Laien ahmten ihr Beispiel nach, und es mischte sich auch der Wahn ein, daß man auf solche Weise etwas besonders Verdienstliches thue und der Religion dadurch besonders diene. Manche glaubten dadurch, daß sie zur Ausschmückung der Kirchen beitrugen, dadurch, daß sie den Kirchen kostbare, mit Gold, Silber und Edelsteinen besetzte Gefäße schenkten, Sünden wieder gut machen zu können. Daher sich ein Chrysostomus gedrungen fühlte, zu sagen: „Mögen wir ja nicht glauben, daß es uns zum Heil genug sey, wenn wir Wittwen und Waisen berauben und einen goldenen, mit Edelsteinen besetzten Kelch dem Altar schenken. Willst du das Opfer Christi ehren, so bringe ihm deine Seele zum Opfer dar, für welche er selbst sein Leben zum Opfer dargebracht hat. Diese laß eine goldene werden, denn die Kirche

ist

ist keine Werkstätte von Gold- und Silberarbeit, sondern sie ist die Gemeinde der Engel; deshalb bedürfen wir der Seelen; denn auch dieses (die der Kirche gemachten Geschenke) nimmt Gott nur um der Seelen willen an [1]." Der fromme, erleuchtete Abt Isidorus von Pelusium klagt in einem schönen Briefe seinen Bischof an, daß er das Gebäude der Kirche mit kostbarem Marmor, mehr als Noth thue, ausschmücke und die wahre in der Gemeinde der Gläubigen bestehende Kirche, die Frommen verfolgend, zerstöre. Er fordert ihn auf, das Kirchengebäude und die Kirche wohl zu unterscheiden; diese bestehe aus den reinen Seelen, jenes aus Stein und Holz [2]). Zur Zeit der Apostel habe es noch keine Kirchengebäude gegeben; die in der Gemeinde bestehende Kirche aber sey reich gewesen an Gnadengaben des Geistes. Jetzt seyen die Kirchengebäude mit vielem Marmor geschmückt; die Kirche aber sey von jenen Gaben des Geistes verlassen [3]).

Schon vorhandene prächtige, öffentliche Gebäude, heid-

1) Chrysost. in Matth. h. 50. §. 3. So sagt er auch in seiner 80. Homilie über den Matthäus §. 2.: Statt der Kirche prächtige Gefäße zu schenken, auf die Ausschmückung der Wände und des Bodens der Kirche viel zu verwenden, würde man besser thun, zuerst für die Ernährung der Armen zu sorgen. Es gab dagegen freilich auch solche Bischöfe, wie einen Theophilus von Alexandria, (welcher daher den Beinamen des λιθομανης führte) welche gern, was den Armen gebührte, ihnen entzogen, um prächtige Gebäude aufzuführen.

2) ὅτι ἄλλο ἐστιν ἐκκλησια και ἄλλο ἐκκλησιαστηριον, ἡ μεν γαρ ἐξ ἀμωμων ψυχων, το δ᾽ ἀπο λιθων και ξυλων οἰκοδομειται.

3) S. lib. II. ep. 246.

nische Tempel wurden auch zuweilen den Kirchen geschenkt und zu einem kirchlichen Gebrauche geweiht und umgebildet. Doch mochten wohl noch eine Zeit lang in den Provinzialstädten, besonders des Abendlandes, die einfacheren Versammlungshäuser, welche das Gepräge des christlichen Alterthums an sich trugen, gegen die prächtigen Kirchengebäude in den großen Städten einen eigenthümlichen Contrast bilden. Der Bischof Zeno von Verona (der nach der Mitte des vierten Jahrhunderts lebte) sucht in einer Predigt zu zeigen, daß das Ausgezeichnete des Christenthums im Verhältnisse zum Judenthum und Heidenthum nicht in der Schönheit der äußerlichen Gebäude bestehen könne, in welcher es von beiden Religionen übertroffen werde; aber das, was das Eigenthümliche des Christenthums ausmache, was es vor beiden Religionen voraus habe, sey das geistige Wesen der Kirche, die Gemeinde der Gläubigen, der wahre Tempel Gottes; der lebendige Gott wolle lebendige Tempel. In dieser Predigt sagt er, daß keine oder nur wenige christliche Kirchen zu finden wären, welche mit den Ruinen der hinsinkenden heidnischen Tempel verglichen werden könnten [1]. Freilich darf man diese Worte nicht als buchstäblich wahr verstehn, sondern man muß davon abziehen, was auf Rechnung der rhetorischen Uebertreibung zu setzen oder daher zu erklären ist, daß er aus einzelnen Beispielen einen zu allgemeinen Schluß machte.

Die christlichen Kirchen wurden im Ganzen nach dem

1) Lib. Tractat. XIV. „Quod aut nullum aut perrarum est per omnem ecclesiam Dei orationis loci membrum, quod possit quavis ruina in se mergentibus idololatriae aedibus nunc usque aliquatenus comparari.

Muster des Tempels zu Jerusalem angelegt, und diese dreifache Eintheilung hing auch mit der ganzen eigenthümlichen Art des Cultus, wie er sich aus der Idee von einem dem jüdischen Priesterthum entsprechenden christlichen Priesterthum und einem dem alttestamentlichen Opfer entsprechenden neutestamentlichen Opfer herausgebildet hatte, genau zusammen. Zuerst der Vorhof [1]), wo alle Ungetaufte, Heiden, Juden, Katechumenen stehn, der Predigt und dem Vorlesen der Schrift zuhören konnten, der für alle Ungeweihte bestimmte Platz; sodann der eigentliche Tempel, der für die Gemeinde der Laien, die Gläubigen und Getauften bestimmte Raum [2]). Dann folgte das Allerheiligste [3]), der für die Darbringung des neutestamentlichen Opfers und die dasselbe verwaltenden Priester bestimmte Platz, der daher auch durch einen Vorhang [4]) und Schranken [5]) von dem übrigen Theile der Kirche gesondert war. Hier stand der Altar, hier stand der θρονος, die cathedra des Bischofs, und in einem Halbkreise um ihn her befanden sich die Sitze der Geistlich-

---

1) προναος, ναρθηξ, ferula, nach der oblongen Gestalt so genannt.

2) Der ναος, das ἱερον im engern Sinne des Wortes, nach der Gestalt ἡ ναυς oder navis ecclesiae, wo sich auch die Kanzel befand, von welcher die heilige Schrift vorgelesen und zuweilen gepredigt wurde (ἀμβων, pulpitum, suggestus). Der Gebrauch war in dieser Hinsicht nicht immer gleich; zuweilen wurde von den Stufen des Altars, zuweilen von dem Lehrstuhl βημα oder der exedra des Bischofs die Predigt gehalten.

3) τα ἁγια των ἁγιων, τα ἀδυτα, sanctuarium, βημα metonymice.

4) ἀμφιθυρα.

5) κιγκλιδες, cancelli.

keit. Die Geistlichen allein hatten das Recht, innerhalb der Schranken, welche den Altar von dem übrigen Theile der Kirche trennten, das heilige Abendmahl zu empfangen [1]).

Die Einweihung neuer Kirchen wurde mit großer Festlichkeit begangen; es waren Volksfeste, zu welchen ein Theodoret auch Heiden auf eine freundliche Weise einlud, und die Jahrestage dieser Einweihung wurden gleichfalls gefeiert. Schon bildete sich die aus der Vermischung des Inneren und des Aeußerlichen, wie so manche andre vorherrschende Irrthümer des kirchlichen Lebens, hervorgehende unevangelische Vorstellung, daß die Kirchen durch diese Einweihung eine besondere inwohnende Heiligkeit erhielten, obgleich, wie schon aus dem vorher Gesagten hervorgeht, eine evangelische Geistesrichtung, welche das Wesen der Kirche vielmehr in die Gemeinschaft der Gemüther setzte und alle Weihe und Heiligung nur aus der Richtung des Gemüths ableitete, diesem Irrthum sich entgegenstellte [2]). Chrysostomus

1) Wie sich in dieser Auszeichnung der Geistlichen der falsche Priestersinn offenbart, so zeigt sich der byzantinische, den weltlichen Rang auch in die Kirche hineintragende, Geist darin, daß man mit den Kaisern hier eine Ausnahme machte, und diesen auch innerhalb der Schranken ihren Platz zu nehmen erlaubte. Erst Ambrosius soll mit Gutheißung des Kaisers Theodosius darin eine Veränderung gemacht und dem Kaiser einen besondern Platz an der Spitze der Gemeinde gleich vor den Schranken (προ των δρυφακτων) angewiesen haben. Sozom. hist. eccles. VII. 25.

2) Der Name „Kirche" ist Bezeichnung der Gemeinschaft — sagt Chrysostomus — ἐκκλησια συστηματος και συνοδου ἐστιν ὀνομα. In Psalm. 149. T. V. f. 498. Die Kirche ist nicht Mauer und Dach, sondern Glauben und Leben ἡ ἐκκλησια οὐ τοιχος και ὀροφος, ἀλλα πιστις και βιος. Sermo in Eutrop. T. III. f. 386.

setzt den Vorzug des Gebets in der Kirche nicht in die Heiligkeit des Orts, sondern in die Erhöhung durch die christliche Gemeinschaft, das Band der Liebe [1]), obgleich die Männer, welche einerseits von ihrem reinchristlichen Bewußtseyn aus so manches herrliche Wort im Gegensatz gegen die sinnlichjüdische Richtung des religiösen Zeitgeistes aussprachen, andrerseits doch unbewußt von derselben fortgerissen wurden, Manches zu bekräftigen, was mit jenem reinchristlichen Bewußtseyn in Streit war, sowie z. B. Chrysostomus, der, was manche schon angeführte Belege beweisen, den neutestamentlichen Standpunkt von dem alttestamentlichen oft so treffend zu sondern wußte, doch, um die Erhabenheit der Kirche über den Tempel des alten Testaments darzuthun, unter Andern auch anführte, wie viel höher die Beschaffenheit des Leuchters in der Kirche als des Leuchters im Tempel sey; denn durch das Oel von jenem seyen von denen, welche es in dem rechten gläubigen Sinn gebrauchten, Wunderheilungen verrichtet worden [2]). Dem Athanasius konnte man es zum Verbrechen machen, daß er am Osterfeste die Gemeinde, welche zu fassen die übrigen Kirchen nicht hinreichten, in einer von dem Kaiser Constantius neu angelegten großen Kirche versammelt hatte, bevor dieselbe auf die gewöhnliche Weise geweiht worden;

---

1) ἐνταυθα ἐςι τι πλεον, οἷον ἡ ὁμονοια, και η συμφωνια, και της ἀγαπης ὁ συνδεσμος. Freilich setzt er nach dem falschen Gesichtspunkte von dem Priesterthum, in dem auch er befangen war, hinzu: και αἱ των ἱερεων εὐχαι. De incomprehensibili T. I. f. 469. §. 6.

2) Hom. 32. Matth. §. 6. Ἰσασιν ὁσοι μετα πιςεως και εὐκαιρως ἐλαιῳ χρισαμενοι νοσηματα ἐλυσαν.

auf dem noch nicht geweihten Platze sollte aber kein Gebet gehalten werden. Athanasius hält seinen Anklägern das Wort des Herrn entgegen, daß, wer beten wolle, in seiner Kammer sich einschließen solle; also sey nicht der Ort an und für sich zu profan für das Gebet [1]).

Was die Ausschmückung der Kirchen durch Abbildungen religiöser Gegenstände betrifft, so ist hier zuerst von andern Bildern das Zeichen des Kreuzes zu unterscheiden, als das Zeichen des Sieges Christi über das Reich des Bösen, das Zeichen der Erlösung. Aus dem täglichen Leben, welches überall von diesem Zeichen begleitet wurde und in dem-

---

1) Athanas. apologia ad Constantium §. 17. Zu welcher Entweihung der heiligen Dinge jene abergläubige Ehrfurcht vor den äußerlichen Zeichen des Heiligen führen konnte, möge dies Beispiel beweisen. Zwei Bischöfe in Libyen um das J. 420 waren über den Besitz eines Platzes, der als befestigte Zufluchtsstätte bei den Ueberfällen durch die Barbaren wichtig werden konnte, mit einander in Streit. Um nun seiner Kirche diesen Platz zuzueignen, gebrauchte der Eine diesen Kunstgriff. Er drang mit Gewalt ein, ließ einen Altar dahin bringen und consecrirte hier das Abendmahl. Nun, meinte der Aberglaube, sey der ganze Platz geweiht und dürfe nicht wieder zu einem gewöhnlichen bürgerlichen Gebrauche bestimmt werden. Mit Recht sagt der Bischof Synesius, ein solches Verfahren bei dem Patriarchen Theophilus von Alexandria anklagend, daß auf solche Weise das Heiligste zum Dienste der frevelhaftesten Absichten werde gemißbraucht werden. Es sey nicht die Art des Christenthums, das Göttliche darzustellen als ein Solches, das sich durch gewisse Formeln der Weihe mit magischer Nothwendigkeit bannen lasse; sondern als ein Solches, das der reinen und gottverwandten Gesinnung beiwohne. ὥστε παρεῖναι ταῖς ἀπαθέσι καὶ ταῖς οἰκείαις τῷ θεῷ διαθέσεσιν. Synes. ep. 67. ad Theophilum.

selben seine Weihe und Heiligung finden sollte, ging dasselbe wahrscheinlich auch schon frühzeitig in die Versammlungsplätze der christlichen Gemeinden über [1]), wenn man gleich andre Bilder als etwas Heidnisches von denselben noch fern hielt. Es lag ein durchaus richtiges christliches Bewußtseyn dabei zum Grunde, wenn dieses Zeichen nicht nur zur Weihe aller kirchlichen Handlungen, wie bei der Taufe, der geistlichen Ordination, der Consecration des Abendmahls, der Einsegnung der Ehen; sondern auch aller Handlungen des Lebens, mochten sie trauriger oder freudiger Art seyn, gebraucht wurde; es lag das Gefühl dabei zum Grunde, daß das ganze Leben des Christen in Leiden und Freuden von dieser Einen Beziehung auf die Erlösung getragen und dadurch geheiligt werden solle; aber bei den Meisten war dieser Gebrauch des Kreuzeszeichens ein Mechanismus geworden, bei dem sie sich selbst der zum Grunde liegenden Ideen nicht bewußt waren, oder sie übertrugen auf das äußerliche Zeichen das, was sie nur dem Glauben und der Gesinnung zuschreiben sollten, und verfielen so in eine abergläubige Verehrung des Kreuzeszeichens. Das bisher einfache, schmucklose Kreuz wurde jetzt, wie es die veränderte Gestalt der Kirche mit sich brachte, mit Gold, Perlen und Edelsteinen prachtvoll geziert. Den allgemeinen Gebrauch dieses Zeichens schildert Chrysostomus in diesen Worten: „Das Zeichen der allgemeinen Verwünschung, das Zeichen der äußersten Strafe ist jetzt Gegenstand der allgemeinen Sehnsucht und Liebe geworden. Man sieht es überall triumphiren, man findet es an den Häusern, auf den Dächern und

---

1) s. B. I. Abth. 2. S. 509.

an den Wänden, in Städten und Dörfern, auf den Märkten, den Landstraßen und in Einöden, auf den Bergen und in den Thälern [1]), auf dem Meere, an den Schiffen, an den Büchern und an den Waffen, auf den Kleidern, in den Hochzeitskammern, auf Gastmählern, auf goldenen und silbernen Gefäßen, in Perlen, in den Gemälden der Wände, an den Betten, an den Körpern sehr kranker Thiere [2]), an den Körpern der von bösen Geistern Besessenen [3]), bei den Tänzen der Lustigen und bei dem Vereine der sich selbst Casteienden [4]). Männer wie Augustinus sprechen ge-

1) Auch an den Fenstern, 54 in Math. §. 4. ἐπι των θυριδων; und auch die Fußböden waren mit Kreuzeszeichen belegt, was durch das II. trullanische Concil 691. c. 73. verboten wurde.

2) S. oben die Erzählung des Rhetor Severus.

3) Da man durch die Macht des Kreuzes den bösen Geist austreiben wollte.

4) S. die Homilie über die Gottheit Christi. §. 9. T. I. f. 571. Häufig finden wir auch erwähnt, daß die Christen das Zeichen des Kreuzes an der Stirn trugen, effingere crucem in fronte, ἐκτυπουν ἐν τῳ μετωπῳ, portare crucem in fronte — und an vielen Stellen ist es nur davon zu verstehn, oder kann es wenigstens gut davon verstanden werden, daß sie häufig mit dem Finger das Zeichen des Kreuzes über die Stirn machten. Aber es giebt doch manche Stellen, bei welchen diese Erklärung nicht hinreicht, und die wohl von nichts Anderm verstanden werden können, als davon, daß die Christen das Zeichen des Kreuzes auf irgend eine Weise ihrer Stirn würklich aufprägten oder um die Stirn hingen. Augustin. in Psalm. 73. §. 6. Jam in frontibus regum pretiosius est signum crucis, quam gemma diadematis. In Ps. 32. Enarrat. III. §. 13. verglichen mit dem, was Chrysostomus sagt Exposit. in Ps. 109. p. 6. T. V. f. 259. παντες ἐπι του μετωπου τον σταυρον περιφερομεν, οὐ μεν ἰδιωται μονον, ἀλλα και αὐτοι οἱ τα διαδηματα περικειμενοι ὑπερ τα διαδηματα αὐτον βασταζουσι.

gen den bloßen Mechanismus des Kreuzmachens und heben dagegen dasjenige hervor, was für die innere Richtung des Gemüths dadurch angedeutet wurde, und was in ihrer Gesinnung lebendig seyn sollte. Das Zeichen des Kreuzes sollte die Gläubigen an das Wesen des christlichen Berufs erinnern, ihre Bestimmung für die Sache Gottes zu leiden, und unter Leiden Christo zur Herrlichkeit nachzufolgen, daß Gott nicht einen Solchen verlange, welcher dies Zeichen über die Stirn hinmale, sondern einen Solchen, der, was dies Zeichen bedeute, in seinem Wandel ausübe, der die Nachfolge der Demuth Christi im Herzen trage [1]).

Etwas Anders war es mit den Abbildungen menschlicher Gestalten in religiöser Beziehung. Die Richtung des christlichen Geistes, von der wir in der vorigen Periode sprachen, erklärte sich Anfangs auch noch gegen solche; da aber das Christenthum immer mehr in das Volks- und Familienleben eindrang, so mußte es auch immer häufiger geschehn, daß an die Stelle der Gegenstände des heidnischen Cultus solche Gegenstände, welche dem Glauben und Gefühle der Christen theuer waren, gesetzt wurden. Dazu kam die Veränderung in den Anschauungsweisen und in dem Geschmack der Christen, daß diejenigen, welche früherhin den äußerlichen Glanz der Religion als etwas Heidnisches, als etwas jener Idee der Knechtsgestalt Christi Widersprechendes gemieden hatten, durch die veränderte Lage der Kirche vielmehr dazu veranlaßt wurden, in einer äußerlich glänzenden Erscheinung das Christenthum verherrlichen zu wollen, und die Bekehrung Vieler war ja von der Art,

1) Augustin. S. 302. §. 3. S. 32. §. 13.

daß die Richtung zum Sinnlichen in der Religion nur eine andere Gestalt und Wendung bei ihnen annahm, sie also auch gern im Christenthum eine in sinnlichen Bildern dargestellte Religion haben wollten. Diese Richtung hatte ja insbesondere die constantinische Kaiserfamilie, welche für Vieles den Ton angab. Constantin vervielfältigte auf öffentlichen Denkmälern, mit denen er die neue Kaiserstadt an der Stelle der alten heidnischen Kunstdenkmäler ausschmückte, die Abbildungen religiöser Gegenstände aus dem Kreise des alten oder des neuen Testaments, wie Daniel in der Löwengrube, Christus unter dem Bilde des guten Hirten [1]). Die Schwester dieses Kaisers, die Wittwe des Licinius, die Constantia, bat den Bischof Eusebius von Caesarea um ein Christusbild.

Also nicht von den Kirchenlehrern und von den Führern der Gemeinden, sondern von der großen Masse der Christen, zu der wir auch die Großen der Erde rechnen, ging der Gebrauch der religiösen Bilder aus. Da zu Rom die Apostel Petrus und Paulus als Märtyrer häufig zusammen genannt und Beider Andenken an demselben Tage gefeiert wurde, so geschah es, daß Christus, umgeben von diesen beiden Aposteln, an den Wänden abgemalt wurde, was denn freilich manche Heiden zu dem Irrthum verleitete, daß Paulus von Christus während seines irdischen Lebens unter die Zahl der Apostel aufgenommen worden [2]). Bilder der Märtyrer, verehrter Mönche [3]) und Bischöfe wur-

1) Euseb. de v. C. III, 49.

2) Christus simul cum Petro et Paulo in pictis parietibus. Augustin. de consensu Evangelistarum l. I. §. 16.

3) Wie das Bild des Styliten Simeon. s. oben.

den weit verbreitet. Die Antiochener hatten das Bild ihres verstorbenen Bischofs Meletius auf ihren Siegelringen, auf Schalen, Bechern und an den Wänden ihrer Wohnzimmer [1]). Das Bild des den Isaak opfernden Abrahams beschäftigte besonders die christliche Kunst [2]). Bei den Reichen und den vornehmen Männern und Frauen in den großen Städten des byzantinischen Reichs nahm auch die Mode der Kleidertracht einen christlichen Schein an, und, wie häufig, meinte man, verderbte Neigungen geheiligt zu haben, wo sie, ihrem Wesen nach unverändert, nur in einer scheinbar christlichen Form sich darstellten. Wenn es Mode war, daß vornehme Männer und Frauen die Darstellung einer ganzen Jagd n ihre mit Gold und Silber durchwirkten Kleider einsticken ließen, so wählten dagegen diejenigen, welche fromm seyn wollten, die Abbildung der Hochzeit zu Kana, die Abbildung des Gichtbrüchigen, der sein Bett auf seiner Schulter hinwegträgt, des geheilten Blinden, der Blutflüssigen, der Sünderinn, die Jesu Füße umfaßt, der Auferweckung des Lazarus. Und somit glaubten sie, wie Asterius, Bischof von Amasea im Pontus, in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts sagt — Gott wohlgefällige Kleider zu tragen [3]). Dieser treffliche Kirchenlehrer giebt ihnen den Rath, sie sollten lieber solche Kleider verkaufen und das empfangene Geld gebrauchen, um die lebenden Bilder

1) Chrysostom. Homil. in Meletium T. II. f. 519.

2) S. Gregor. Nyss. orat. in Abrah. T. III. opp. Paris. 1638, f. 476. vergl. Augustin. c. Faustum. l. 22. c. 73. tot locis pictum.

3) Asterius de divite et Lazaro: »ταυτα ποιουντες ευσεβειν νομιζουσιν και ἱματια κεχαρισμενα τῳ Θεῳ ἀμφιεννυσθαι.«

Gottes zu ehren; statt den Gichtbrüchigen auf ihren Kleidern zu tragen, lieber die danieder liegenden Kranken aufsuchen und sich derer annehmen; statt die knieende Sünderinn auf ihren Kleidern bei sich zu führen, vielmehr ihre eigenen Sünden mit Thränen der Zerknirschung betrauern.

Man muß übrigens die verschiedenen Gesichtspunkte, aus welchen die Bilder von einzelnen Kirchenlehrern betrachtet wurden, wohl von einander unterscheiden. Wenn sie den kirchlichen Gebrauch der Bilder deshalb bekämpften, weil sie den Mißbrauch abgöttischer Bilderverehrung fürchteten, wenn sie die Religion vom Sinnlichen zum Geistigen zu erheben suchten, wenn sie von einem gewissen dogmatischen Gesichtspunkt aus die Christusbilder insbesondere verwarfen, so kann man hieraus noch nicht folgern, daß sie überhaupt alle Abbildungen religiöser Gegenstände verdammt hätten.

Gegen die Christusbilder insbesondere konnte man um desto mehr eingenommen seyn, weil alle kirchliche Ueberlieferung gegen das Vorhandenseyn eines ächten Christusbildes zeugte; eben deshalb gebrauchte man ja um desto mehr die symbolischen und parabolischen Darstellungen in Beziehung auf Christus und sein Werk, weil man kein ächtes Bild von seiner Person zu haben sich bewußt war.

Am stärksten erklärte sich gegen die Bilder Eusebius von Caesarea in seinem Antwortschreiben an die Constantia [1]), welche ein Christusbild von ihm verlangt hatte. Von der Einen Seite bemerken wir bei dem Eusebius noch jene Abneigung gegen die Bilder, welche mit der

1) s. oben.

ältern christlichen Anschauungsweise von der Erscheinung Christi und jener schrofferen Opposition gegen allen Anschein des Heidnischen genau zusammenhing, so wie auch die nicht ungegründete Besorgniß, daß die Andacht der Prinzessinn, eine zu sinnliche Richtung nehmend, von dem Wesen des Christenthums ganz abirren werde; von der andern Seite nehmen wir bei ihm neben dem Allgemeinchristlichen auch Manches wahr, was in den eigenthümlichen Vorstellungen der origenistischen Glaubenslehre, denen Eusebius zugethan war, seinen Grund hat. „Was verstehe sie doch unter einem Bilde Christi? — fragt Eusebius. Sie könne doch nur meinen eine Darstellung der irdischen Knechtsgestalt, welche er während einer kurzen Zeit um der Menschen willen angenommen hatte. Selbst als in dieser seine göttliche Herrlichkeit durchstrahlte bei der Verklärung, waren seine Jünger nicht im Stande, den Anblick solcher Herrlichkeit zu fassen; und nun aber ist auch die Gestalt Christi ganz vergöttlicht und vergeistigt, in eine seiner göttlichen Natur analoge Form verklärt worden [1]). Wer vermöge denn von einer solchen, über alle irdische Form erhabenen, Herrlichkeit ein Bild zu entwerfen? Wer den von so überschwenglicher Herrlichkeit abstrahlenden Glanz mit den todten Farben abzubilden [2])? Oder sie müßte denn mit einem

1) πως δε της ούτω θαυμαστης και άληπτου μορφης, είγε χρη μορφην ετι καλειν την ένθεον και νοεραν ούσιαν, είκονα τις ζωγραφησειεν? Man erkennt den Origenisten vergl. B. I. Abth. 3. S. 1069. της του δουλου μορφης το είδος είς την δεσποτου και θεου δοξαν μετεσκευασθη.

2) τις δ᾽ ούν της τοσαυτης άξιας τε και δοξης τας άποστιλβουσας και άπαστραπτουσας μαρμαρυγας οίος τε άν είη καταχαραξαι νεκροις και άψυχοις χρωμασι και σκιογραφιαις.

solchen Bilde zufrieden seyn, wie es die Heiden von ihren Göttern und Heroen machten, das mit dem Dargestellten gar keine Aehnlichkeit habe? Wolle sie aber kein Bild von der verklärten, vergöttlichten Gestalt, sondern ein Bild des irdischen, sterblichen Körpers, wie er vor jener Veränderung beschaffen gewesen, so denke sie nicht an die Stellen des alten Testaments, welche von dem, was im Himmel oder auf Erden sey, ein Bild zu machen verböten. Wo habe sie je in der Kirche dergleichen gesehn oder von Andern vernommen? Seyen nicht in der ganzen Welt solche Dinge (also die Bilder religiöser Gegenstände) fern von den Kirchen verbannt? [1]) Er habe einst bei einer Frau ein Bild zweier wie Philosophen gekleideten Männer gefunden, welche sie für Christus und Paulus ausgegeben. Er habe ihr aber diese Bilder entrissen, damit weder von ihr selbst noch von Andern ein Aergerniß daran genommen werden sollte, damit es nicht scheinen sollte, daß die Christen wie Götzendiener ihren Gott in einem Bilde herumtrügen [2]). Paulus ermahne alle Christen, nicht mehr an dem Sinnlichen zu kleben [3]), indem er sage: „Wenn ich auch einst Christus dem Fleische nach kannte, so kenne ich ihn doch jetzt nicht mehr so." Die gottlose Sekte der Simonianer habe ein Bild von dem Simon Magus, und er selbst habe bei Manichäern ein Bild des Mani gesehn. „Wir aber —

1) οὐχι δὲ καθ᾽ ὁλης της οἰκουμενης ἐξωρισται και πoῤῥω των ἐκκλησιων πεφυγαδευται τοιαυτα.

2) ἱνα μη δοκωμεν δικην εἰδωλολατρουντων τον θεον ἡμων ἐν εἰκονι περιφερειν.

3) Παυλου τε ἀκουω ἡμας παιδευοντος, μηκετι τοις σαρκικοις προσανεχειν.

schließt Eusebius —, die wir bekennen, daß unser Herr Gott ist, wir müssen unsre ganze Sehnsucht dahin gerichtet seyn lassen, ihn in seiner Gottheit zu schauen; wir müssen daher mit allem Eifer unser Herz reinigen, weil nur, die reines Herzens sind, Gott schauen werden. Sollte jedoch Einer vor dem Schauen von Angesicht zu Angesicht ein Bild des Heilandes zu sehn wünschen, welches bessere könne er wohl erhalten, als dasjenige, das er selbst in der heiligen Schrift von sich entworfen [1])" Also ein ächteres Bild Christi solle man in der Darstellung seines Lebens in der evangelischen Geschichte als in der Abbildung seiner leiblichen Gestalt finden. Die Art, wie Eusebius in seiner Kirchengeschichte von der Büste Christi, welche jene geheilte Blutflüssige zu Caesarea Philippi als Denkmal ihrer Dankbarkeit gegen Christus sollte haben entwerfen lassen, und die Art, wie er von andern alten Bildern Christi und des Paulus dort redet, stimmt mit der hier von ihm dargelegten Ansicht gut zusammen; denn auch in jener Stelle betrachtet er es als eine heidnische Weise, die Verehrung gegen die Wohlthäter der Menschheit auszudrücken [2]).

Was den Asterius betrifft, so war seine Polemik,

---

1) Ein Bruchstück dieses Briefes ist in den Verhandlungen des Concils der Ikonoklasten zu Constantinopel v. J. 754 bewahrt, und aus diesen ist es in die sechste Action des siebenten ökumenischen Concils oder des zweiten Concils zu Nicäa v. J. 787 aufgenommen worden. Mehr von demselben hat Boivin herausgegeben in den Anmerkungen zu dem II. Bande des Nicephorus Gregoras f. 795.

2) ὡς εἰκος των παλαιων ἀπαραφυλακτως οἷα σωτηρας ἐθνικη συνηθειᾳ παρ' ἑαυτοις τουτον τιμαν εἰωθοτων τον τροπον. Euseb. VII. c. 18.

wie aus dem vorhin Angeführten hervorgeht, nicht sowohl gegen den Gebrauch der religiösen Bilder überhaupt, als vielmehr gegen jenen Prunk, welcher zum Nachtheil der thätigen christlichen Liebe mit solchen getrieben wurde, gerichtet. Doch erklärt auch er sich besonders gegen die Christusbilder aus einem ähnlichen Grunde wie Eusebius, daß man die Knechtsgestalt, welche Christus einmal während seines irdischen Lebens freiwillig zum Besten der Menschheit angenommen, nicht erneuern und vervielfältigen müsse, „in der Seele trage auf geistige Weise den Logos, der ein Geist ist [1].“ In dieser Auffassungsweise des Eusebius und des Asterius war doch nun offenbar etwas Einseitiges; theils zeigt sich hier die einseitige Betrachtungsweise der ersten christlichen Zeit von der Knechtsgestalt Christi, theils eine gewisse neoplatonische Körperverachtung. Die irdische Menschennatur Christi wurde hier nicht in der Bedeutung anerkannt, welche sie für das christliche Gefühl haben muß, da diesem alles Reinmenschliche auch schon in seiner irdischen Form durch Christus geheiligt und verklärt worden, und natürlich mußte von dieser Seite das allgemeine christliche Gefühl für die Christusbilder gegen ihre Widersacher reden, wenn gleich von der andern Seite bei diesen die ächt evangelische Richtung, welche von dem sinnlichen Christus zu dem geistigen hinweiset, der sich in der geistigen Gemeinschaft mittheilt, nicht zu verkennen ist. Bei

1) ἀρκει γαρ αὐτῳ ἡ μια της ἐνσωματωσεως ταπεινοφροσυνη, ἡν αὐθαιρετως δι᾽ ἡμας κατεδεξατο. ἐπι δε της ψυχης συβασταζων νοητως τον ἀσωματον λογον περιφερε. Von dem Zusammenhange dieser Anschauungsweise mit dem Eigenthümlichen seiner Glaubenslehre s. unten im IV. Abschnitt.

Bei dieser Richtung konnte Asterius doch die Abbildungen der Leidensgeschichten der Märtyrer billigen und mit Lebhaftigkeit von dem Eindrucke, den eine solche Abbildung auf ihn gemacht hatte, reden [1]).

In demselben Sinne, wie Asterius gegen diejenigen sprach, welche die Abbildungen der heiligen Geschichten als Merkmale ihrer Frömmigkeit auf ihren Kleidern zur Schau trugen, in demselben Sinne sprach ein anderer Kirchenlehrer am Ende des vierten Jahrhunderts, Amphilochius, Bischof von Ikonium in Phrygien, gegen diejenigen, welche ihre Frömmigkeit darin setzten, die todten Bilder der Heiligen zu vervielfältigen, statt deren Wandel in ihren christlichen Tugenden nachzubilden [2]). So stimmt auch Chrysostomus mit dem Eusebius darin überein, daß er von keinem sinnlichen Christusbilde etwas wissen will, sondern immer nur entweder von dem sittlichen Bilde Christi in der Nachfolge seines heiligen Wandels redet, oder auf die Anschauung des verklärten Christus in dem ewigen Leben hinweiset. Was das Erstere betrifft, so sagt er: „Lehre die Seele einen Mund, welcher dem Munde Christi gleicht, zu bilden; denn sie kann Solches bilden, wenn sie will. Und wie geschieht dies? Durch welche Farben? durch welchen Stoff? Durch keine Farben und keinen Stoff, sondern allein durch Tugend, durch Sanftmuth und Demuth. — Wie Viele sind unter uns, welche

---

1) S. s. Predigt über die Leidensgeschichte der Euphemia.

2) *οὐ γαρ τοις πιναξι τα σαρκικα προσωπα των ἁγιων δια χρωματων ἐπιμελες ἡμιν ἐντυπουν, ὁτι οὐ χρηζομεν τουτων, ἀλλα την πολιτειαν αὐτων δι' ἀρετης ἐκμιμεισθαι.* S. dies Fragment in der VI. act. des II. nicänischen Concils.

seine Gestalt zu sehn wünschen? Sieh, wir können nicht allein ihn sehn, sondern auch werden gleichwie er, wenn wir es uns Ernst seyn lassen [1]." Und was das Zweite betrifft, so sagt er, wo er von der Herrlichkeit der Erscheinung Christi gesprochen: „Vielleicht sind Viele jetzt von dem Verlangen ergriffen worden, jenes Bild zu sehn. Aber wenn wir wollen, werden wir ein weit besseres sehn [2]." Dieser Geist redet auch aus dem Augustinus, wie wenn er sagt: „Laßt uns mit solchem Sinne das Evangelium vernehmen, als wenn wir den Herrn gegenwärtig sähen, und laßt uns nicht sagen: selig sind, die ihn sehn konnten; denn Viele unter denen, welche ihn gesehn haben, sind verdammt worden, Viele aber unter uns, die ihn nicht gesehn haben, glauben an ihn. Droben ist der Herr, aber auch hier bei uns ist der Herr der Wahrheit [3]."

Im Verlaufe des vierten Jahrhunderts fing man nach und nach an, auch die Kirchen mit Bildern zu schmücken, was aber erst mit den letzten Zeiten dieses Jahrhunderts sich allgemeiner verbreitete [4]). Reiche und vornehme Män-

1) In Matth. H. 78. vel 79. §. 4.

2) In Matth. H. 27. vel 28. §. 2.

3) In Evang. Joh. Tract. 30. §. 4.

4) In den zu Constantinopel, wie den zu Antiochia, gehaltenen Predigten des Chrysostomus findet sich, obgleich er in seinen Bildern, Gleichnissen und Vergleichungen auf die Sitten und Gebräuche seiner Zeit häufig anspielt, doch keine Spur von Bildern in der Kirche. Montfaucon meinte zwar, eine solche zu finden in der H. X. Ephes. §. 2., aber mit Unrecht; denn in dieser Stelle redet Chrysostomus nicht von der sichtbaren, sondern von der unsichtbaren Kirche, von den Bildsäulen in dieser nach einem geistigen Sinne, und

ner, welche Kirchen gründeten, wünschten dieselben, wie durch Alles, was die Kunst Schönes und Glänzendes hatte, so auch mit reichem Bilderschmuck auszustatten; insbesondre schmückte man die dem Andenken der Märtyrer geweihten Kirchen mit den Darstellungen ihrer Leidensgeschichten und mit Bildern aus der alt- und der neutestamentlichen Geschichte. Wenn an dem Märtyrerfeste eine große Menge Volks nach diesen Kirchen hinströmte, sollten diese Gemälde zur Unterhaltung, Rührung, Erbauung und zum Unterricht der Rohen und Unwissenden dienen, welche durch Bücher sich nicht unterrichten und erbauen konnten [1]). Doch erklärten sich manche bedeutende Stimmen gegen das Uebermaß des Bilderschmucks, andre überhaupt gegen den Gebrauch derselben in den Kirchen. Ein vornehmer Mann zu Constantinopel, der eine Kirche zum Andenken der Märtyrer erbauen wollte, hatte die Absicht, sie mit vielen Naturgemälden, welche wohl eine symbolische Bedeutung haben sollten, und mit vielen Kreuzeszeichen auszuschmücken. Aber der fromme Mönch Nilus, ein würdiger Schüler des Chrysostomus, welchem er diese Absicht mittheilte, rieth ihm, den Bilderschmuck zu mäßigen; es sey etwas Kindisches, durch solche Dinge die Augen der Gläubigen zu zerstreuen [2]). Statt

---

zwar vergleicht er dort die unsichtbare Kirche nicht mit einem prächtigen Kirchengebäude, in welchem Falle man allerdings eine Anspielung auf Bilder in den Kirchen hier finden würde, sondern mit dem Palast eines Vornehmen, der mit Säulen und Büsten geschmückt ist.

1) S. Paulinus von Nola carmen IX et X de S. Felicis natali.

2) νηπιωδες και βρεφοπρεπες, το τοις προλεχθεισιν περιπλανησαι τον οφθαλμον των πιστων.

dessen solle er in dem Allerheiligsten und in jedem der Gemächer des Schiffes der Kirche nur Ein Kreuzeszeichen aufrichten und mit Gemälden von Geschichten des alten und des neuen Testaments die Kirche besetzen, damit diejenigen, welche die heilige Schrift nicht selbst lesen könnten, durch den Anblick der Gemälde an die Beispiele der Frömmigkeit erinnert und dadurch zur Nacheiferung angetrieben würden. Er möge von dem Ueberflüssigen abstehn und vielmehr durch inbrünstiges Gebet, durch festen Glauben, durch unversiegliche Hoffnung auf Gott, durch Almosen, Demuth, Studium der heiligen Schrift, Mitleid gegen die Nebenmenschen, Menschenliebe gegen die Knechte und Beobachtung aller Gebote des Herrn sich und seine ganze Familie zieren und verwahren [1]). Als der alte Bischof Epiphanius von Salamis oder Constantia auf der Insel Cyprus bei einem Besuche in Jerusalem nach einer benachbarten Dorfkirche kam und dort auf einem Vorhange ein menschliches Bild fand, sey es nun ein Bild Christi oder das Bild eines Heiligen gewesen, riß er das Tuch sogleich ab, indem er seinen Unwillen darüber aussprach; es sey dem Ansehn der heiligen Schrift zuwider, daß in einer christlichen Kirche das Bild eines Menschen hange [2]); man möge dies Tuch lieber dazu gebrauchen, um den Leichnam eines armen Mannes darin einzuwickeln. Da diese eigenmächtige Handlung Mißvergnügen erregte, schickte er nach seiner Rückkehr dem Pfarrer jener Dorfkirche für den abgerissenen Kirchenvor-

---

1) Nil. l. IV. ep. 61.

2) detestatus in ecclesia Christi contra auctoritatem scripturarum hominis pendere imaginem.

hang einen andern und forderte den Bischof Johannes von Jerusalem auf, dafür zu sorgen, daß in's Künftige keine solche der christlichen Religion widerstreitende Kirchenvorhänge gebraucht würden [1]). Man erkennt hier wohl den frommen, aber ungestümen und beschränkten Eifer, welcher diesen Mann überhaupt charakterisirt. Hätte er den Geist des alttestamentlichen Gebots besser verstanden und die alt- und neutestamentliche Oekonomie gehörig von einander zu unterscheiden gewußt, so würde er durch jenen Anblick nicht so sehr empört worden seyn. Indeß war es die Denkweise der alten Kirche, von welcher er hier ausging, und es ist auf alle Fälle zu bemerken, daß, wie es scheint, nicht der Grundsatz, nach welchem er hier verfahren, sondern nur die eigenmächtige Weise seines Verfahrens Widerspruch fand [2]). Aber wohl gerechtfertigt wird nun aller-

---

1) Quae contra religionem nostram veniunt. S. ep. 51. Hieronym. ejusd. opera ed. Vallarsi T. I. f. 252.

2) Das Concil der Bilderstürmer zu Constantinopel citirte mehrere Schriften des Epiphanius gegen die Bilder, in welchen er behauptete, daß weder in der Kirche, noch auf den Begräbnißplätzen der Märtyrer, noch in Privathäusern Bilder gebraucht werden dürften; aber die Aechtheit dieser Stücke ist sehr verdächtig. Sowohl die Bilderfeinde als die Bilderfreunde erlaubten sich, Schriften unter alten ehrwürdigen Namen zu Gunsten ihrer Grundsätze zu dichten. Die Bilderfreunde berufen sich darauf, daß diese Schriften unter dem Namen des Epiphanius bisher Keinem bekannt worden seyn. Und wenn auch dies kein entscheidender Beweis gegen ihre Aechtheit ist, so tragen doch jene Bruchstücke manche Spuren der Erdichtung an sich. Die zuerst angeführten Worte des Epiphanius, Concil. Nic. II. actio VI. Concil. ed. Harduin. T. IV. f. 390., entsprechen gar zu sehr der gewöhnlichen Ausdrucksweise der damaligen Bil-

dings dieser Eifer frommer Männer, wenn man bedenkt, wie leicht der herrschende Geist der Frömmigkeit, welcher auf das Sinnliche und Aeußerliche gerichtet war, die rohe, erst nach und nach vom Heidenthum zu entwöhnende, Menge zur abergläubigen Bilderverehrung hinführen konnte, zumal da die übertriebene Verehrung der Heiligen sich bald auch auf ihre Bilder übertragen mußte, da bald auch Sagen von wunderbaren Würkungen, welche durch die Bilder, die man mit besonderer Andacht zu betrachten pflegte, wie durch ihre Reliquien hervorgebracht würden, sich verbreiteten.

Augustin mußte schon in den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts darüber klagen, daß es unter der rohen christlichen Menge viele Bilderanbeter gebe [1]), was die Manichäer der ganzen Kirche zum Vorwurf machten; aber

derfeinde. — Sodann kommt ein Brief des Epiphanius an den Kaiser Theodosius, f. 391., vor, in welchem er ihm schreibt, er habe seine Collegen oft aufgefordert, die Bilder abzuschaffen, sie hätten aber seine Worte nicht einmal einen Augenblick anhören wollen. Es ist nun doch aber nicht wahrscheinlich, daß Epiphanius schon damals sollte veranlaßt worden seyn, das Ansehn eines Kaisers gegen die Bilder in Anspruch zu nehmen, und selbst jener Vorfall mit dem Bischof Johannes von Jerusalem macht es nicht wahrscheinlich, daß Epiphanius bei seinen Erklärungen gegen die Bilder damals so heftigen Widerstand sollte haben finden können. Vielmehr scheinen die Bilderfeinde des achten Jahrhunderts auch hier nach dem, was zu ihrer Zeit geschah, Vorfälle einer früheren Zeit gedichtet zu haben. Wahrscheinlich gab jener bemerkte einzelne Zug aus dem Leben des Epiphanius die Veranlassung, Solches unter seinem Namen zu dichten.

1) novi multos esse picturarum adoratores de moribus ecclesiae catholicae l. I. §. 75.

er rechnet jene Bilderanbeter zu der grossen Zahl der Namenchristen, welchen das Wesen des Christenthums unbekannt sey [1]).

In der abendländischen Kirche erhielt sich diese gemässigte Richtung zwischen der unbedingten Bekämpfung der Bilder und der Bilderverehrung, noch bis in die folgende Periode hinein, wie wir an dem Beispiele des römischen Bischofs Gregor des Grossen sehn, mit dem wir die folgende Periode beginnen werden.

Diese gemässigte Richtung erhielt sich aber nicht so in der orientalischen Kirche; hier ging man schon weiter; der zu Uebertreibungen im Ausdruck der Gefühle geneigte Geist des Orients, die lebendiger aufgeregte, heisse Einbildungskraft, die Verwechselung des Zeichens und der dargestellten Sache, der vorherrschende künstlerische Sinn, alles dies bewürkte, dass in der orientalischen Kirche schon nicht blos die Menge vom Gebrauche der Bilder zur Bilderverehrung überging, sondern auch die Kirchenlehrer von dem herrschenden Geiste sich fortreissen liessen und denselben wissenschaftlich zu rechtfertigen suchten. Im Verlaufe des sechsten Jahrhunderts wurde es in der griechischen Kirche schon herrschender Gebrauch, dass man sich vor den Bildern niederwarf, um dem durch dieselben Dargestellten seine Verehrung zu beweisen (die προσκυνησις). Schon benutzten die Juden auch diese herrschende Bilderverehrung, um die Christen eines Abfalls von dem göttlichen Gesetze, welches den Gebrauch der Bilder in der Religion verbiete, und einer Ab-

1) Professores nominis Christiani, nec professionis suae vim aut scientes aut exhibentes.

götterei zu beschuldigen. Der Bischof Leontius von Neapolis auf der Insel Cyprus, der am Ende des sechsten Jahrhunderts eine Apologie für das Christenthum und für die christliche Kirche gegen die Beschuldigungen der Juden schrieb, mußte auch schon auf diese Anklage besonders Rücksicht nehmen. Was uns von dieser Schrift geblieben [1]), ist wichtig, um die Beschaffenheit der Bilderverehrung in dieser Zeit und die Art, wie dieselbe von denen, welche den herrschenden Geist mit Bewußtseyn aussprachen, aufgefaßt wurde, kennen zu lernen.

Er behauptet gegen die Juden, daß das mosaische Gesetz nicht unbedingt gegen den gottesdienstlichen Gebrauch der Bilder, sondern nur gegen die abgöttische Verehrung derselben gerichtet sey; denn die Stiftshütte und der Tempel hätten ja Bilder gehabt. Von der abgöttischen Anbetung der Bilder aber seyen ja auch die Christen durchaus entfernt. Sie bewiesen in dem Kreuzeszeichen dem durch dasselbe dargestellten Christus ihre Liebe und Verehrung, wie dies in der menschlichen Natur gegründet sey. Wie liebevolle Kinder, deren Vater verreiset ist, wenn sie auch nur dessen Rock, dessen Stuhl, dessen Mantel im Hause sehn, ein jedes solches Stück umarmen und mit Thränen küssen, so auch verehren wir Gläubige aus überschwenglicher Liebe zu Christus Alles, was er auch nur berührte, und deshalb bilden wir das Zeichen seines Leidens in Kirchen, Häusern, Stuben, auf Märkten, auf Tüchern und Kleidern ab, damit wir dies stets vor Augen haben und daran erinnert werden

1) Die Bruchstücke in der vierten Aktion des zweiten nicänischen Concils. Harduin. Concil. IV. f. 194.

und es nicht vergessen mögen, wie die Juden ihren Gott vergessen haben. Er beruft sich darauf, daß im alten Testamente das sich Niederwerfen vor Jemandem als Zeichen der Ehrerbietung auch gegen Menschen vorkomme und also keineswegs etwas Abgöttisches in sich schließe. Er beruft sich auf die Heilungen der Dämonischkranken, welche durch Bilder bewürkt worden — und es läßt sich freilich wohl erklären, daß der Anblick der Bilder durch den Eindruck auf Einbildungskraft und Gefühl grade bei Krankheiten solcher Art, die vom Nervensystem und Gemüth ausgegangen waren, große Würkungen hervorbringen konnte. So läßt es sich auch wohl erklären, was er von den plötzlichen Bekehrungen sagt, welche durch den Anblick der Bilder gewürkt worden, als Beweis der ihnen inwohnenden Kraft, daß fast in der ganzen Welt täglich ruchlose Menschen, Mörder, Räuber, in Wollust Versunkene, Götzendiener durch den Anblick des Kreuzes Christi zur Zerknirschung erweckt und dazu geführt würden, der Welt zu entsagen und alle Tugend zu üben. — Welches Alles, wenn gleich rhetorisch übertrieben, doch nicht ganz erdichtet seyn kann, sondern wahrscheinlich nur von einzelnen Beispielen hergenommen ist, da rohe Gemüther durch den Anblick von Kreuzeszeichen oder Bildern plötzlich erschüttert wurden und von einem der Sünde ganz hingegebenen Leben zur Buße im Mönchsthum übergingen. Aber es fragt sich freilich, ob nicht die Krisis in dem Gemüth der Menschen, welche durch einen solchen augenblicklichen Eindruck zum Ausbruch gebracht wurde, längst vorbereitet, und wie dauernd die daraus hervorgehende Würkung war. Zu dem, was würklich geschehen war, fügte nun die übertreibende orientalische Einbildungskraft mancher-

lei nicht Geschehenes hinzu. So entstanden Sagen von wunderthätigen Bildern, aus denen Blut geflossen sey; auch solche Thatsachen führte Leontius für die Bilderverehrung an [1]). Alles zusammennehmend sagt er: „Die Bilder sind nicht unsre Götter, sondern es sind die Bilder Christi und seiner Heiligen, welche zum Andenken und zur Ehre derselben und zum Schmuck der Kirchen da sind und verehrt werden [2]).“ Wir sehn hier, wie die Bilderverehrung mit der ganzen orientalischen Anschauungsweise genau zusammenhing, wie jener Ausdruck der Verehrung ursprünglich für die Orientalen keineswegs soviel war, als ein solches Zeichen für den kältern, in dem Ausdruck seiner Empfindungen gemäßigtern Occidentalen seyn würde. Aber desto gefährlicher konnte diese Alles versinnlichende Richtung des orientalischen Geistes dem Christenthum werden, wenn nicht, wie Anfangs geschehn war, der überwiegende Geist des Christenthums derselben ein hinreichendes Gegengewicht entgegenstellte. Doch auch noch in diesem Jahrhundert finden sich Spuren der aus dem reinchristlichen Geiste hervorgehenden Opposition gegen die um sich greifende Bilderverehrung. Der angesehene monophysitische Kirchenlehrer Xenajas oder Philoxenus, Bischof von Hierapolis in Syrien, in den ersten Zeiten des sechsten Jahrhunderts, erklärte sich gegen die Abbildungen der Engel in menschlicher Gestalt und gegen die Abbildung des heiligen Geistes in Gestalt einer Taube, wohl veranlaßt durch die rohen sinnli-

1) πολλάκις αἱμάτων ῥύσεις ἐξ εἰκόνων γεγόνασι.

2) πρὸς ἀνάμνησιν καὶ τιμὴν καὶ εὐπρέπειαν ἐκκλησιῶν προκείμενα καὶ προσκυνούμενα.

chen Vorstellungen, die sich daran hefteten. Er sagte, man solle nicht glauben, daß man durch die Christusbilder Christo eine Ehre erweise; Ihm sey nur die Verehrung im Geiste und in der Wahrheit wohlgefällig. Er entfernte alle diese Bilder, an welche sich vermuthlich abergläubige Verehrung angeschlossen hatte, aus den Kirchen [1]).

Wir gehn nun zu den gottesdienstlichen Versammlungszeiten und Festen über.

c. Gottesdienstliche Versammlungszeiten und Feste.

Obgleich die Vermischung des alt- und des neutestamentlichen Standpunktes schon auf so mannichfache Weise in dem kirchlichen Leben um sich gegriffen hatte, wie es sich uns bei den frühern Abschnitten zeigte, so sprachen doch die ausgezeichnetsten Kirchenlehrer dieser Periode den reinchristlichen Gesichtspunkt vom Verhältnisse der Feste zu dem Ganzen des christlichen Lebens aus, der sich, wie wir in der vorigen Periode bemerkten, aus dem Christenthum heraus zuerst im Gegensatze gegen das Judenthum gebildet hatte. So sagt Hieronymus [2]), daß von dem reinchristlichen Standpunkte alle Tage einander gleich seyen; jeder Tag sey für die Christen ein Freitag, ein durch das Andenken an den gekreuzigten Christus geweihter Tag; jeder Tag ein Sonn-

1) So erzählt der monophysitische Geschichtschreiber Johannes, der Schismatiker, Ἰωάννης ὁ διακρινόμενος, in seiner Kirchengeschichte, aus welcher ein Bruchstück aufbewahrt worden in der fünften Aktion des zweiten nicänischen Concils. Harduin. Concil. IV. f. 306.

2) l. II. ep. ad Galat. c. IV. ed. Martianay T. IV. f. 272.

tag; denn an jedem Tage könne er in der Communion die Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus feiern. Feste und gottesdienstliche Versammlungen zu bestimmten Zeiten seyen aber zum Besten derjenigen eingesetzt worden, welche sich zu diesem Standpunkt noch nicht erheben konnten, welche noch nicht so gesinnt oder noch nicht dazu fähig wären, daß sie in der ganzen Zeit ihres Lebens, ehe sie an menschliche Dinge gingen, Gott das Opfer ihres Gebetes darbrächten. Chrysostomus hielt zu Antiochia an einem Pfingstfeste eine Predigt, in welcher er gegen diejenigen, die nur an den Hauptfesten die Kirche besuchten, zeigte, daß dieses von einem jüdischen Gesichtspunkte ausgehe, daß hingegen die christliche Festfeier nicht nothwendig an gewisse Zeiten gebunden sey, sondern das ganze im Glauben gegründete Leben umfasse, und daß dies so sey, suchte er aus dem Gegenstand der drei christlichen Hauptfeste zu entwikkeln. „Unser erstes Fest — sagte er — ist das Fest der Erscheinung Christi (τα ἐπιφανια). Was ist nun der Gegenstand dieses Festes? Daß Gott auf Erden erschienen und mit den Menschen lebte, daß der eingeborne Sohn Gottes bei uns war; Er aber ist immer bei uns; wir können also an allen Tagen das Fest der Erscheinung Christi feiern. Was bedeutet das Passahfest? Wir verkündigen dann den Tod des Herrn; aber auch dies thun wir nicht bloß zu einer bestimmten Zeit; denn indem uns Paulus von dem Gebundenseyn an bestimmte Zeiten befreien wollte, zeigte er, daß es möglich sey, immerdar Passah zu feiern, und sprach: „so oft ihr von diesem Brod esset und von diesem Kelch trinket, sollt ihr des Herrn Tod verkündigen.“ Und was ist der Gegenstand des Pfingstfestes? Daß der

Geist zu uns gekommen. Nun wie Christus immer bei uns ist, ist auch der heilige Geist immerdar bei uns; wir können also auch immerdar Pfingstfest feiern [1]." So bemerkt auch noch der Kirchengeschichtschreiber Sokrates, daß Christus und die Apostel über die Feste, der christlichen Freiheit gemäß, keine Gesetze gegeben, sondern hier Alles dem freien Ausdrucke der Gefühle überlassen hätten. Die Verschiedenheit, welche unter den christlichen Gemeinden der verschiedenen Gegenden in der Feier der Feste statt fand, leitet er eben daher ab, weil hier Alles von selbst auf eine freie Weise und nach und nach, gleich von Anfang an auf verschiedene Weise, sich gestaltet habe [2]. In dem Gesichtspunkte, welcher den Staatsgesetzen zum Grunde lag, und von welchem manche Anordnungen der römischen Kirche ausgingen, erkennen wir freilich schon das Vorherrschen der das ursprüngliche christliche Bewußtseyn unterdrückenden jüdischen Auffassungsweise.

Die Beziehung auf Christus den Gekreuzigten, den Auferstandenen und den Verherrlichten blieb, wie in der vorigen Periode, der Mittelpunkt der wöchentlichen und der jährlichen Fest- und Fasttage. Die Feier der dies stationum, des Mittwochs und des Freitags, von deren Ursprung wir in der vorigen Periode gesprochen haben, ging auch in diese über, wurde aber doch nur in manchen Kirchen, und in diesen nicht auf gleiche Weise beobachtet. Sokrates nennt es etwas Ausgezeichnetes der alexandrinischen Kirche, daß hier am Mittwoch und am Freitage [3]) die hei-

1) In Pentecost. h. I. §. 1. T. II. f. 458.

2) Socrat. V, 22.

3) An der τετρας und an der παρασκευη. Von dem Gottes-

lige Schrift in der Kirche vorgelesen und dieselbe durch Homilien erklärt wurde, und überhaupt Alles wie am Sonntage geschah, die Feier der Communion ausgenommen. Dieser Gebrauch verlor sich wahrscheinlich nach und nach in den meisten Kirchen [1]), nur der Freitag blieb dem Andenken des Leidens Christi besonders geweiht. Der Kaiser Constantin gab, wie Sozomenus erzählt [2]), ein Gesetz, daß am Freitage wie am Sonntage ein Stillstand der Gerichte und andrer bürgerlicher Geschäfte statt finden solle, damit man diese Tage desto ungestörter der Andacht weihen könne [3]); zu Antiochia wurde am Freitage die Communion gefeiert wie am Sonntage [4]). Auch zu Constantinopel wurde der Freitag von den ernstern Christen als

---

dienst, der Freitags Morgen zu Alexandria gehalten wurde, s. Athanas. hist. Arianor. ad monachos §. 81. συναξις τῃ παρασκευῃ.

1) Doch nennt Epiphanius in seiner exposit. fid. cathol. c. 22. noch als allgemeinen Gebrauch der Kirche das Fasten an der τετρας und an dem προσαββατον. Auch in den Mailändischen Kirchen scheint es üblich gewesen zu seyn, daß man an diesen Tagen um Mittag zusammenkam, mit einander sang und die Communion genoß, und damit hörte das Fasten auf. Ambros. expositio in Psalm. 118. §. 48., falls, wie wohl wahrscheinlich, die plerique dies an dieser Stelle von den dies stationum zu verstehen sind. Nach Epiphanius fanden diese Versammlungen um drei Uhr Nachmittags statt.

2) 1, 8.

3) Es mag dieses in dem uns nicht erhaltenen Gesetze, durch welches Constantin schon vor dem J. 321 dies in Hinsicht des Sonntags verordnete, gestanden haben. S. cod. Theodos. l. II. Tit. VIII. l. I.

4) S. Chrysostom. Hom. V. in ep. I. ad Timoth. §. 3.

ein dem Andenken an das Leiden Christi geweihter Buß- und Fasttag betrachtet [1]), und es wurde das heilige Abendmahl ausgetheilt. Freilich bekümmerte sich der große Haufe der Constantinopolitaner wenig darum, wie wir aus einer Strafpredigt wissen [2]), welche Chrysostomus deshalb hielt, weil, während er an einem Freitage mit einer geringen Zahl der Versammelten Gott für die Rettung aus einer drohenden Hungersnoth dankte, die Meisten nach den öffentlichen Spielen des Circus hingeströmt waren.

Wir bemerkten in der vorigen Periode den Ursprung der Verschiedenheit in Hinsicht der Sabbathsfeier. Der von Juden hergekommene Gebrauch einer gewissen Feier des Sabbaths pflanzte sich in orientalischen Gemeinden noch fort [3]). Es wurde in manchen orientalischen Kirchen der Sabbath auf eine dem Sonntage sich nähernde Weise gefeiert, an diesem Tage kirchliche Versammlung gehalten, gepredigt und Communion gehalten [4]). Merkwürdig ist die

---

1) Chrysostom. H. in der von Montfaucon zuerst herausgegebenen Predigt T. VI. f. 272. §. 1. ἡμερα, ἐν ᾗ νηστευειν και ὁμολογειν ἐδει.

2) Die eben angeführte.

3) In den apostolischen Constitutionen II, 59. wird als Tag der kirchlichen Zusammenkünfte neben dem Sonntage der Sabbath besonders erwähnt, VIII. c. 33., daß am Sabbath und am Sonntage die Sklaven von der Arbeit ruhen und in der Kirche der Predigt mit beiwohnen sollten, L. V, 15., daß man, den Ostersabbath ausgenommen, an dem Sabbath, an welchem Gott von der Schöpfung ruhte, nicht fasten dürfe. Der 66. unter den apostolischen Canones schließt von der Kirchengemeinschaft Diejenigen aus, welche am Sabbath und am Sonntage fasteten.

4) Was das Letzte betrifft zu Antiochia s. die oben über den Freitag angeführte Stelle.

Verordnung des Concils zu Laodicea [1]), daß man am Sabbath die Evangelien neben den übrigen Theilen der heiligen Schrift vorlesen solle. Es kann seyn, daß das Neue, was dieses Concil durch diesen Canon einführen wollte, eben dies war, daß überhaupt am Sabbath gleichwie am Sonntage die Schrift in der Kirche vorgelesen werden sollte. Und in diesem Falle müßte man annehmen, das Concil wollte den Gebrauch der gottesdienstlichen Versammlungen, welche am Sabbath wie am Sonntage gehalten wurden, und der in manchen orientalischen Kirchen abgekommen, wieder herstellen. Oder man kann diese Verordnung so verstehn, daß das Concil nur dies wollte, daß bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften am Sabbath die Evangelien neben andern Theilen der heiligen Schrift sollten vorgelesen werden, woraus man schließen könnte, daß, wie man die Sabbathsfeier von den Juden empfangen, man sich auch gewöhnt hatte, an diesem Tage nur das alte Testament zum kirchlichen Vorlesen zu gebrauchen [2]). In manchen Gegenden muß

1) c. 16. περι του ἐν σαββατῳ εὐαγγελια μετα ἑτερων γραφων ἀναγινωσκεσθαι.

2) Der letztern Auffassung steht dies entgegen, daß sowohl εὐαγγελια als ἑτερων γραφων ohne Artikel da steht, demnach hier keinen Gegensatz bezeichnet, sondern das Ganze der heiligen Schrift nach seinen verschiedenen Theilen im Allgemeinen angedeutet zu seyn scheint. Auch würde wohl, wenn ein solcher Gegensatz bezeichnet werden sollte, statt ἑτερων γραφων, παλαιας διαθηκης gesagt worden seyn. Der erstern Erklärung steht aber das entgegen, daß die gebräuchliche Feier des Sabbaths doch durch dies Concil überall vorausgesetzt wird, und dasselbe vielmehr die judaisirende Uebertreibung dieser Feier mäßigen zu müssen glaubt.

muß wohl eine ängstliche jüdische Beobachtung des Sabbaths sich verbreitet haben; daher das Concil zu Laodicea für nöthig hielt, zu verordnen, daß man diesen Tag nicht auf jüdische Weise feiern und an demselben nicht zu arbeiten aufhören solle [1]). Allgemeine Regel war es in der orientalischen Kirche, daß an dem Sabbath nicht gefastet wurde, daher auch von der Fastenzeit vor Ostern die Sabbathe wie die Sonntage ausgenommen wurden [2]). In manchen abendländischen Kirchen aber, wie insbesondere in der römischen und der spanischen, hatte der Gegensatz gegen Juden und Judaisten [3]) den Gebrauch veranlaßt, daß man grade am Sabbath gern zu fasten pflegte [4]). Diejenigen Männer, welche durch den Geist des Evangeliums wahrhaft erleuchtet waren und das Wesentliche vom Unwesentlichen in Angelegenheiten der Religion zu unterscheiden wußten, wie ein Ambrosius von Mailand, ein Hieronymus und Augustinus, suchten den Streit über solche durch keine göttliche Autorität entschiedene, mit dem Wesen des Glaubens und der Heiligung nicht zusammenhängende Dinge zu vermeiden. Es war ihr Grundsatz, daß sich in solchen Dingen Jeder nach dem Gebrauche seiner Kirche oder des Landes, in wel-

---

1) c. 29. ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἰουδαΐζειν καὶ ἐν τῷ σαββάτῳ σχολάζειν.

2) Nach den Verordnungen des Concils zu Laodicea c. 49. und 51. sollte während der Fastenzeit daher auch am Sabbath wie am Sonntage die Communion und das Andenken der Märtyrer gefeiert werden können.

3) S. B. I. Abth. 2. S. 515.

4) S. Cassian. institut. coenobial. l. III. c. 9 et 10. Hieronym. ep. 71. ad Lucinium §. 6.

chem er sich aufhalte, richten und dahin trachten müsse, daß durch Differenzen in solchen unbedeutenden Dingen das Band der Liebe nicht zerrissen, und Keinem ein Aergerniß gegeben werde. Ambrosius sagte, als er darüber befragt würde: wenn er zu Rom sich befände, so pflege er am Sabbath zu fasten; in Mailand faste er nicht. Augustin wendet mit Recht die Regeln, welche Paulus im vierzehnten Capitel des Briefes an die Römer giebt, auch auf diese Verschiedenheit an; er klagt darüber, daß durch den streitsüchtigen Eigensinn oder die abergläubige Furchtsamkeit Mancher viele schwache Gemüther beunruhigt würden, indem sie das, wofür sie gewisse Gründe, so schwach sie auch seyn möchten, gefunden zu haben glaubten, oder was sie als den kirchlichen Gebrauch ihres Vaterlandes mitgebracht oder in fernen Ländern gesehn hätten, als das allein Richtige geltend machen wollten, obgleich weder die heilige Schrift, noch die allgemeine Ueberlieferung der Kirche etwas darüber entscheide, und obgleich es für den praktischen Nutzen ganz gleichgültig sey [1]). Aber jener starre hierarchische

---

1) Ep. 54. ad Januarium §. 3. Sensi saepe dolens et gemens multas infirmorum perturbationes fieri per quorundam fratrum contentiosam obstinationem vel superstitiosam timiditatem, qui in rebus hujusmodi, quae neque scripturae sanctae auctoritate neque universalis ecclesiae traditione neque vitae corrigendae utilitate ad certum possunt terminum pervenire (tantum quia subest qualiscunque ratiocinatio cogitantis aut quia in sua patria sic ipse consuevit aut quia ibi vidit, ubi peregrinationem suam, quo remotiorem a suis, eo doctiorem factam putat), tam litigiosas excitant quaestiones, ut, nisi quod ipsi faciunt, nihil rectum existiment. Von dieser Streitfrage handeln die beiden schönen Briefe des Augustinus, der soeben angeführte und ep. 36 ad Casulanum.

Geist der römischen Kirche, der schon frühzeitig eine Einförmigkeit auch in unwesentlichen Dingen verlangte, wollte auch hier schon die Freiheit beschränken. In der römischen Kirche berief man sich darauf, daß jener Gebrauch von dem ersten der Apostel, dem Petrus, herrühre und daher allgemein beobachtet werden müsse. Man trieb sich dort, da man den Ursprung jenes Gebrauchs aus dem alten Gegensatze zwischen den ursprünglich heidnischen und den ursprünglich jüdischen Gemeinden nicht mehr kannte, mit dem Mährchen herum, daß der Apostel Petrus als Vorbereitung seiner Disputation mit dem Simon Magus ein Fasten am Sabbath angeordnet habe [1]). Der römische Bischof Innocentius entschied in seinen Decretalen an den spanischen Bischof Decentius (zu derselben Zeit, da Männer wie Augustin sich so frei über diese Verschiedenheit aussprachen), daß der Sabbath ein Fasttag gleichwie der Freitag seyn müsse [2]). Er führte für diese Behauptung wenigstens einen bessern Grund als jene Mönche an, daß der historischen Bedeutung nach der Sabbath nothwendig

1) Jener römische Geist spricht sich auf eine charakteristische Weise aus in diesen Worten aus einer wahrscheinlich von einem römischen Geistlichen herrührenden Abhandlung, die dem römischen Gebrauch allgemeine Geltung verschaffen sollte „Petrus, apostolorum caput, coeli janitor et ecclesiae fundamentum extincto Simone, qui diaboli fuerat nonnisi jejunio vincendi figura (daß Simon Magus nur durch Fasten von dem Petrus besiegt werden konnte, sollte eine typische Hinweisung darauf seyn, daß auch der Satan, den Simon Magus repräsentirte, nur durch Fasten besiegt werden könne) id ipsum Romanos edocuit, quorum fides annuntiatur universo orbi terrarum.

2) §. 7. Sabbato jejunandum esse ratio evidentissima demonstrat.

mit zu der Trauerzeit gehöre, welche dem Freudentage des Auferstehungsfestes, dem Sonntage, vorangehe, da die Apostel an jenen beiden Tagen in Trauer versunken gewesen wären und am Sabbath sich aus Furcht verborgen gehalten hätten.

Was die Feier des Sonntags betrifft, so wurde, was schon seit längerer Zeit herrschender Kirchengebrauch geworden war, daß dieser Tag besonders der Beschäftigung mit den Dingen der Religion geweiht seyn, und daß man sich an demselben von irdischen Geschäften zurückziehen solle, es wurde dies durch ein Synodalgesetz verordnet, den neun und zwanzigsten Canon des Concils zu Laodicea, doch mit der Einschränkung, wenn sie anders sich ihrer Geschäfte ganz enthalten könnten [1]). Ein Widerstreit zwischen dieser kirchlichen Einrichtung und den bürgerlichen Verhältnissen, welcher bei der früheren Lage der Kirche statt finden mußte, konnte jetzt leicht gehoben werden, da der Staat selbst die Kirche als solche anerkannte und sie in der Ausübung ihrer Grundsätze und der Erreichung ihrer Zwecke zu unterstützen suchte. Wir bemerkten schon oben, daß der Kaiser Constantin bereits in einem vor dem Jahre 321 erlassenen Gesetze den Stillstand aller Prozesse und Gerichte am Sonntag gebot. Es war eine schöne, dem Geist des Christenthums angemessene Ausnahme, welche er machte, daß die Freilassung der Sklaven in der üblichen Form an diesem Tage sollte statt finden können [2]). Wie Eusebius in seiner Lebensgeschichte Constantins erzählt, verbot er auch alle militärischen Uebungen an diesem Tage [3]). Durch

---

1) εἴγε δύναιντο σχολάζειν.

2) L. II. Tit. VIII. l. I.

3) Euseb. vit. Constantin. IV, 18, 19, 20.

ein Gesetz vom Jahre 386 wurden jene älteren Veränderungen des Kaisers Constantin von neuem eingeschärft, und überhaupt wurden alle bürgerlichen Verhandlungen jeder Art am Sonntage streng untersagt. Wer dagegen fehlte, sollte sogar als ein sacrilegus angesehn werden [1]).

Bei der damals besonders in den großen Städten herrschenden Leidenschaft für die mancherlei Arten der Schauspiele waren dieselben, wenn sie grade auf solche Tage fielen, an welchen eine kirchliche Feier statt fand, für die Andacht der Christen, freilich besonders derjenigen, bei denen das Christenthum am wenigsten Sache des innern Lebens und der Gesinnung geworden war, ein großes Hinderniß. Die Kirchenlehrer, wie ein Chrysostomus, s. oben, mußten ja oft darüber klagen, daß bei solchen Collisionen das Theater weit mehr besucht war als die Kirche. Und unter Jenen, welche die Kirche dem Theater aufopferten, konnten sich manche nicht ganz Unempfängliche befinden, die, wenn sie nicht durch die herrschende schlechte Sitte würden fortgerissen worden seyn, den Sonntag sonst auf eine ernstere und für ihr inneres Leben heilsamere Weise würden angewandt haben. Dazu kam, daß nach den damaligen bürgerlichen Verhältnissen Manche durch ihre Stellung in der Klasse der Bürger konnten verpflichtet seyn, an den zur Haltung der öffentlichen Schauspiele nothwendigen Verrichtungen Theil zu nehmen, und so in ihrer Andacht gegen ihren Willen gestört wurden. Daher beschloß die nordafrikanische Kirche auf einer Kirchenversammlung zu Carthago im Jahre 401, von dem Kaiser auszuwürken, daß die öffentlichen Schauspiele von

1) Cod. Theodos. Lib. VIII. Tit. VIII. l. 3.

den christlichen Sonn- und Festtagen auf andre Tage verlegt würden [1]). Bei der herrschenden Leidenschaft für die Schauspiele mochte vielleicht die Erfüllung dieses Verlangens manche Schwierigkeit finden. Erst im J. 425 wurde die Haltung der Schauspiele an den Sonn- und Hauptfesttagen der Christen verboten, damit die Andacht der Gläubigen durch nichts gestört werde [2]). Auf solche Weise erhielt die Kirche von dem Staate eine Hülfe zur Förderung ihrer Zwecke, welche sie in der vorigen Periode nicht erhalten konnte. Aber ohne jene Vermischung des Geistlichen und des Weltlichen, ohne die große Zahl jener dadurch hervorgebrachten bloß äußerlichen Bekehrungen würde sie auch solcher Hülfe nicht bedurft haben. Der Geist der kirchlichen Gemeinschaft konnte in jener alten Zeit mehr würken, als jetzt die äußerliche Macht des politischen Gesetzes, und eine strengere Kirchenzucht konnte diejenigen zurückhalten oder ausstoßen, über welche jener Geist seine innere Gewalt noch nicht geltend gemacht hatte, und die Kirche entbehrte also damals dieser äußeren Stütze nicht.

Was die Jahresfeste betrifft, so blieben Anfangs diejenigen die allgemeinen, welche den wöchentlichen Festtagen ent-

---

1) Es wird als Grund angeführt: populi ad circum magis quam ad ecclesiam conveniunt, und wegen jener auf manchen Bürgerklassen lastenden Verpflichtungen: nec oportere quemquam Christianorum cogi ad haec spectacula, maxime, quia in his exercendis, quae contra praecepta Dei sunt, nulla persecutionis necessitas a quopiam adhibenda est; sed, uti oportet, homo in libera voluntate subsistat sibi divinitus concessa. Cod. can. eccles. Afr. c. 61.

2) Totae Christianorum ac fidelium mentes Dei cultibus occupentur. Cod. Theodos. L. XV. Tit. VII. l. 5.

sprachen, wie wir schon in der vorigen Periode bemerkten, daß der Kreis der Jahresfeste von dem Kreise der Wochenfeste ausgegangen war, und beide von derselben Grundanschauung aus, um die sich das ganze christliche Leben bewegte, sich gebildet hatten [1]). Augustin erwähnt daher noch um das J. 400 als die in der ganzen Kirche geltende Feier nur die Feier des Leidens und der Auferstehung Christi, der Himmelfahrt und der Ausgießung des heiligen Geistes [2]).

Die Verschiedenheit in Rücksicht der Passahfeier, welche wir in der vorigen Periode bemerkten, pflanzte sich auch in diese hinein fort; aber man war weise genug, durch diese Verschiedenheit das Band der christlichen Gemeinschaft sich nicht auflösen zu lassen [3]). Doch der Geist der kirchlichen Einförmigkeit, der vom Abendlande ausging, suchte auch hier durchzudringen. Das Concil zu Arles im J. 314 setzte schon fest, daß das Passahfest an demselben Tage in der ganzen Welt gefeiert werden solle [4]); aber diese Kirchen-

1) Dies erkannte auch der römische Bischof Innocentius; eben daraus schloß er, daß, wie man nicht bloß an dem Charfreitage, sondern an dem Freitage in jeder Woche faste, so müsse dasselbe auch in Hinsicht des Sabbaths statt finden (l. c. §. 7. Quod si putant semel atque uno sabbato jejunandum; ergo et Dominica et sexta feria semel in Pascho erit utique celebranda).

2) Quae toto terrarum orbe servantur, — quod Domini passio et resurrectio et adscensio in coelum et adventus de coelo Spiritus sancti anniversaria solennitate celebrantur ep. 54. ad Januar. und die oben angeführte Stelle aus Hieronym. comment. ep. ad Galat. l. II. c. 4.

3) Sozom. I, 16.

4) c I.

versammlung, um die man sich im Orient nicht bekümmerte, hatte nicht so großen und allgemeinen Einfluß, um über den alten asiatischen Gebrauch siegen zu können. Dem Kaiser Constantin nun war es anstößig, daß das Andenken der das Heil der Menschheit begründenden Thatsache nicht zu derselben Zeit von allen Christen gefeiert wurde, daß, während die Einen fasteten, die Andern festliche Mahle begingen. Ihm konnte eine solche Differenz wichtiger und mit der Einheit der katholischen Kirche weniger vereinbar erscheinen, als eine um diese Zeit ihm bekannt gewordene bedeutende dogmatische Differenz in der Lehre von der Gottheit Christi. Er versuchte zuerst durch die Unterhandlungen des Bischofs Hosius von Cordova die Kirchen zu Einem Gebrauche zu vereinigen. Dies gelang ihm aber nicht, und er versammelte daher auch zum Theil zu diesem Zwecke das allgemeine Concil zu Nicäa im J. 325. Da der Grund, welcher in früherer Zeit den orientalischen Gebrauch veranlaßt und ihn zu erhalten besonders beigetragen hatte, die Anschließung an das Judenthum, jetzt nicht mehr statt fand, sondern im Gegentheil eine polemische Richtung gegen das Jüdische vielmehr vorherrschte; so mußte diese Veränderung in der Denkweise daher auch natürlich die Abschaffung des alten Gebrauchs befördern [1]). So vereinigte man sich auf jenem Concil, von dem altjüdischen Gebrauch abzugehn,

---

1) Jener Grund, daß es etwas so Schimpfliches für die christliche Kirche sey, nach dem Muster der ungläubigen Juden, welche den Herrn gekreuzigt hätten, sich zu richten, wird daher auch von dem Kaiser besonders hervorgehoben μηδεν ἐστω ἡμιν κοινον μετα του ἐχθιστου των ἰουδαιων ὀχλου. S. Euseb. de vita Constantini l. III. c. 18.

das Andenken des Leidens Christi jedesmal an einem Freitage, das Andenken der Auferstehung Christi an einem Sonntage zu feiern. Man erkannte, daß durch das Opfer Christi für die Menschheit das Passahmahl seine Bedeutung verloren habe, daß die Dankfeier des Opfers Christi im Abendmahl an die Stelle des Passahmahls getreten, daß jene an keine Zeit gebunden sey [1]). Wie es aber zu geschehen pflegt, gab es doch manche Gemeinden und Einzelne im Orient, welche von dem alten hergebrachten Gebrauche eben dieser alten Ueberlieferung wegen nicht ablassen wollten, ohne sich auf Gründe weiter einzulassen. Statt sie durch Liebe zu gewinnen, schloß man sie von der Kirchengemeinschaft aus [2]). Die Verfolgung machte ihnen den alten Gebrauch noch theurer; sie beschuldigten das nicänische Concil, aus Schmeichelei gegen den Kaiser Constantin denselben verändert zu haben.

Das Concil zu Nicäa hatte zwar verordnet [3]), daß das Passahfest ins Künftige an Einem Tage gefeiert werden

---

1) Dies sey jetzt τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν, sagt Chrysostomus gegen die Vertheidiger des jüdischen Gebrauchs. Orat. c. Judaeos III. §. 4. T. I. f. 611.

2) Sie wurden als abgesonderte Sekte (nach jenem Vierzehnten des Monats Nisan) Quartodecimani, τεσσαρεσκαιδεκατῖται, τετραδῖται (wahrscheinlich nach einer Abkürzung), πρωτοπασχῖται genannt.

3) Merkwürdig ist es, daß diese Verordnung nur in dem Briefe vorkommt, in welchem der Kaiser Constantin, s. oben, die Beschlüsse dieses Concils bekannt machte und empfahl, und daß sich unter den Canonen desselben keiner befindet, der sich darauf bezieht. Vielleicht unterließ man dies aus Schonung gegen die Anhänger des alten Gebrauchs, welche man noch nach und nach zum Nachgeben zu bewegen hoffte.

solle; aber es hatte keine Anweisung darüber gegeben, wie man sich über die Berechnung dieses Tages vereinigen solle, und daher fehlte noch viel daran, daß die Absicht des Concils erreicht worden wäre. In den alexandrinischen Kirchen, wo astronomische und mathematische Kenntnisse am meisten verbreitet waren, hatte man die genaueste Berechnung darüber, welcher die ganze orientalische Kirche folgte. Der Bischof von Alexandria machte jedesmal am Epiphanienfeste die Zeit des nächst bevorstehenden Osterfestes durch ein Circularschreiben [1]) in seinem ganzen Kirchensprengel bekannt. Da man aber in der römischen Kirche nicht so genau war, so entstanden daher Verschiedenheiten in der Zeit der Osterfeier zwischen den abendländischen und den morgenländischen Gemeinden, welche zuweilen eine Woche, zuweilen gar einen Monat betrugen, bis endlich besonders durch den römischen Abt Dionysius Exiguus im sechsten Jahrhundert die alexandrinische Berechnungsweise auch in die römische Kirche eingeführt wurde [2]).

Nach und nach war, wie wir schon in der vorigen Periode bemerkten, der Gebrauch allgemeiner herrschend geworden, daß man zu der Freudenfeier des Auferstehungsfestes durch eine Buß- und Fastzeit sich vorbereitete. Man verglich dies Fasten mit dem vierzigtägigen Fasten Christi (s. B. I. Abth. 2. S. 525.); daher hatte dieses Fasten den Namen der τεσσερακοςη, quadragesima erhalten, obgleich

---

1) Libellus paschalis, γραμματα πασχαλια.

2) Die genauere und ausführlichere Entwickelung dieser Sache in einer Abhandlung von F. Walch in den novis commentariis soc. Reg. Gottingensis T. I. Idelers Chronologie T. II. S. 202. etc.

die vierzigtägige Zeit keineswegs so allgemein beobachtet als dieser Name gebraucht wurde [1]). Indessen nach und nach suchte man es dahin zu bringen, daß die Fastenzeit ihrem Umfange nach würklich ihrem alten Namen (der quadragesima) entsprach. Bei der Bestimmung der Wochenzahl vor Ostern mußte dann die zwischen der orientalischen und der abendländischen Kirche obwaltende Verschiedenheit des Gebrauchs, s. oben, ihren Einfluß äußern, vermöge welcher in jener Kirche der Sabbath vom Fasten ausgenommen war, in dieser nicht.

Diese Fastenzeit hatte den Zweck, daß die Menschen, ihre sinnlichen Genüsse mehr beschränkend, von den weltlichen Vergnügungen sich mehr zurückziehend, mit dem göttlichen Worte sich mehr beschäftigend, auf eine würdige Weise

---

1) Von dieser Verschiedenheit handelt Sokrates V, 22. Zu Antiochia wurden am Ende des vierten Jahrhunderts schon die Zahl von vierzig Tagen genau gehalten; denn Chrysostomus sagt orat. III. c. Judaeos §. 4. T. I. f. 611. in einer während der Fasten gehaltenen Predigt: νηστευομεν τας τεσσαρακοντα ταυτας ημερας, wobei es sich nur fragt, ob unter diesen vierzig Tagen die Sonntage und Sabbathe, an denen man nicht fastete, mitgezählt waren. Die Verschiedenheit bezog sich nicht allein auf die Zahl der Tage, sondern auch auf die Ausdehnung des Fastens an jedem Tage und auf die Art der Enthaltsamkeit, welche man bei den Mahlzeiten in dieser Zeit ausübte. Nicht allein unter den Gemeinden verschiedener Gegenden, sondern auch unter den Einzelnen derselben Gemeinden fand in dieser Hinsicht ein verschiedener Gebrauch statt. Einige, die recht fromm seyn wollten, brachten zwei ganze Tage zu, ohne irgend etwas zu essen; Andre enthielten sich bei den Mahlzeiten nicht bloß, wie die Uebrigen, des Weins, Fleisches und Oeles, sondern nährten sich bloß mit Brodt und Wasser. H. IV. de statuis §. 6.

für die Feier der Tage höherer geistlicher Freude — des Andenkens an die neue Schöpfung in der Menschheit, welche von Christi Auferstehung und Verherrlichung ausgegangen war, — sich vorbereiten, daß sie durch Selbstprüfung und Buße für den würdigen Genuß des heiligen Abendmahls, an welchem zur Zeit des Osterfestes so Viele Theil nahmen, sich fähig machen sollten [1]).

Ein solcher Abschnitt des Jahres konnte auch einen heilsamen Einfluß auf das ganze übrige Leben verbreiten. Diejenigen, welche ihr ganzes Leben zwischen irdischen Geschäften und sinnlichen Genüssen getheilt hatten, erhielten Gelegenheit, sich in ihrem Innern zu sammeln und sich selbst zu prüfen. Die heilige Schrift, welche sie wenigstens in der Kirche täglich vorlesen hörten, und Predigten, die eindringlich zur Buße ermahnten, leiteten sie dazu an. Ihre Seele, weniger durch die Sinnlichkeit berauscht, war empfänglicher, geistige Eindrücke in sich aufzunehmen. Die feierliche ernste Stille, welche auf Lärmen und Ausgelassenheit in den großen Städten auf einmal folgte, die auf einmal veränderte Gestalt des öffentlichen Lebens, Alles dies war geeignet, ein leichtfertiges Gemüth aus dem Schlaf der Sicherheit zu erwecken und für höhere Einwürkungen offener zu machen. In der That mußte der Eintritt der Fasten

1) Welchen Zweck Chrysostomus angiebt orat. adv. Judaeos III. §. 4. T. I. f. 611. οἱ πατερες ἐτυπωσαν ἡμερας τεσσεραкοντα νηστειας, εὐχων, ἀκροασεως, συνοδων, ἱν' ἐν ταις ἡμεραις ταυταις καθαρθεντες μετ' ἀκριβειας ἁπαντες και δι' εὐχων και δι' ἐλεημοσυνης και δια νηστειας και δια παννυχιδων και δια δακρυων και δι' ἐξομολογησεως και δια των ἀλλων ἁπαντων, οὑτω κατα δυναμιν την ἡμετεραν μετα καθαρου συνειδοτος προσιωμεν.

eine auffallende Veränderung in den großen Städten hervorbringen. „Nirgends ist heute Unruhe — sagt Chrysostomus in einer zu Antiochia gehaltenen Fastenpredigt [1]) — nirgends Geschrei, nirgends sieht man Fleisch zerhauen, Köche umherlaufen. Alles das ist vorbei, und unsre Stadt hat heute das Ansehn einer wohlanständigen, sittsamen Frau. Heute ist kein Unterschied zwischen dem Tische des Kaisers und dem Tische des Armen." Und in einer andern Predigt [2]): „Da hört man am Abend Niemanden singen, da hört man bei Tage keinen Trunkenen lärmen, man hört Keinen schreien und streiten, sondern überall herrscht tiefe Ruhe." Doch wie es mit solchen plötzlichen Umgestaltungen des Lebens zu seyn pflegt, war diese Veränderung oft mehr von schnell vorübergehendem Eindrucke als dauernd, mehr scheinbar als wesentlich. Ein Pferderennen wurde während der Fasten auf dem Circus gehalten, und Alles war vorbei; die Stadt nahm schnell wieder ein anders Ansehn an. Dieselben, welche von den ernsten ergreifenden Worten eines Chrysostomus augenblicklich waren erschüttert worden, sich an die Brust geklopft und über ihre Sünden geseufzt hatten, erfüllten nun den Circus und nahmen leidenschaftlichen Antheil an dessen streitenden Partheien [3]). Freilich kehrte man dann bald wieder zu der frühern Stille und Ruhe der Fasten zurück; aber wenn diese so leicht durch äußerliche Eindrücke von andrer Art gestört werden

---

1) H. II. in Genesin §. 1. T. IV. f. 8.

2) In Annam H. I. §. 1. T. I. f. 700.

3) S. die Strafpredigt des Chrysostomus nach einem solchen Vorfall zu Antiochia. H. VI. in Genesin T. IV. opp.

konnte, so ließ sich auch daraus schließen, wie oberflächlich die hier hervorgebrachte Veränderung war. Was gewöhnlich bei solchen äußerlich erzwungenen, gesetzlich vorgeschriebenen Veränderungen der Fall zu seyn pflegt, — wurde auch oft der Zweck verfehlt, indem man das Mittel mit dem Zweck verwechselte, in dem äußerlichen Fasten die Rechtfertigung und Heiligung suchte und darüber das Wesen der wahren Buße und Heiligung, auf welches die Fastenzeit die Gemüther nur aufmerksam machen sollte, ganz vergaß, oder indem man nur gezwungen, theils aus Schaam vor Andern, theils aus Furcht vor den göttlichen Strafen mit Widerstreben der innern Neigungen sich dem Gesetz der Kirche unterwarf; daher Manche für die erzwungenen Entbehrungen, welche ihnen durch die Fasten auferlegt wurden, durch desto größere Schwelgerei in den nächstvorhergehenden Tagen sich im Voraus zu entschädigen suchten [1]). Manche befolgten nur den buchstäblichen Sinn der Fastengesetze und suchten, indem sie der Fleischspeisen sich enthielten, aus dem, was ihnen durch die buchstäblich ausgelegten Fastengesetze erlaubt war, desto auserlesenere Leckereien sich zu bereiten [2]).

Die ausgezeichneten Kirchenlehrer dieser Periode, wie ein Chrysostomus, Augustinus, Maximus von Turin, Caesarius von Arles, Leo der Große, sprachen oft gegen diese heuchlerische Richtung der Fasten; sie zeigten, daß das Fasten nur dann eine Bedeutung habe, wenn die Abkehr

1) Chrysost. de Poenitentia H. V. §. 5. T. II. f. 315. παραινω ὡστε μη την ἐκ της νηστειας ἐσομενην ὠφελειαν προαναλειν λαιμαργιᾳ και μεθῃ.

2) Augustin. S. 209. §. 1. pretiosiores sine carnibus animalium escas. Dagegen: restringendae sunt deliciae, non mutandae.

vom Bösen in der Gesinnung, die aufrichtige Buße damit verbunden sey; sie ermahnten dazu, daß man die Fasten dazu anwenden solle, um die sündhaften Leidenschaften, Begierden, Neigungen und Gewohnheiten besiegen zu lernen; sie gaben, wie besonders Chrysostomus, dazu Anleitung, wie man dies anfangen müsse; sie straften bei dieser Gelegenheit die in ihrer Zeit und Umgebung besonders herrschenden Richtungen des sittlichen Verderbens und warnten vor denselben; sie forderten dazu auf, daß man mit dem Fasten Wohlthätigkeit verbinde, daß man dazu das, was man bei dem Fasten erspare, benutze, daß man die Beleidigungen einander gegenseitig vergebe, die Streitigkeiten beilege, wie denn die Bischöfe es sich in der Fastenzeit besonders angelegen seyn ließen, die Prozesse in ihren Gemeinden zu schlichten, die Streitenden mit einander zu versöhnen, wozu sie das durch die Zeit hervorgerufene allgemeine Bewußtseyn der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit und die bevorstehende Feier des Andenkens an das Leiden Christi für die Sünden der Menschheit benutzten; sie forderten auch besonders dazu auf, daß man die Sklaven mit Milde behandle.

Den Beschluß der Fasten machte die Woche, welche von den großen für das Heil der Menschheit geschehenen Dingen, deren Andenken in derselben gefeiert wurde, die große Woche (ἑβδομας ἡ μεγαλη) genannt wurde [1]), welche Woche mit dem Palmsonntag (ἡμερα των βαιων) anfing und mit dem so genannten großen Sabbath schloß. Die Nähe des Osterfestes erinnerte Hohe und Niedere an

1) S. die Homilie des Chrysostomus über die Bedeutung dieses Namens.

ihre eigenen Sünden und die Gnade, der sie die Vergebung derselben verdankten. Daher erließen die Kaiser Gesetze [1], wodurch in dieser Zeit die kleinerer Vergehungen wegen Verhafteten ihre Freiheit erhielten, und es erschienen häufig an dem Palmsonntage besondere Begnadigungsdekrete der Kaiser. „Da unser Herr — sagt Chrysostomus in einer Predigt — an diesem Tage die Menschen von den Fesseln des Todes befreit hat, so wollen seine Knechte das Ihrige thun, seiner Menschenliebe nachahmend, da sie von den geistigen Fesseln nicht frei machen können, von den sinnlichen befreien."

Aus dieser feierlichen Woche wurden mehrere Tage besonders ausgehoben: Der Donnerstag, an welchem das Andenken des letzten Mahls Christi mit den Jüngern und der Einsetzung des heiligen Abendmahls gefeiert wurde [2]. An diesem Tage pflegten sehr Viele das heilige Abendmahl mit zu genießen [3]. Da sonst das Abendmahl nur von Nüchternen genossen werden sollte, wurde an diesem Tage zum Andenken an die ursprüngliche Einsetzung dasselbe Nachmittags ausgetheilt, und man konnte nach der Mahlzeit an demselben Theil nehmen [4]. Sodann der Tag, an welchem das Andenken an das Leiden Christi gefei-

1) S. in dem codex Theodos. den titulus de indulgentiis.

2) ἡ ἁγία πέμπτη, quinta feria Paschae, dies anniversarius, quo coena Dominica celebratur.

3) S. die von Chrysostomus an diesem Tage gehaltene Predigt. T. II. f. 386.

4) So wenigstens in der nordafrikanischen Kirche, nach der Verordnung des Concils zu Hippo v. J. 393 im cod. canon. eccles. afr. c. 41. Augustin. ep. 54. ad Januar. §. 9.

feiert wurde [1]). Zu Antiochia, vielleicht auch in andern Kirchen des Orients, war der Gebrauch, daß an diesem Tage auf dem Begräbnißplatze, zum Andenken an die Kreuzigung Christi außerhalb der Thore Jerusalems, die kirchliche Versammlung gehalten wurde [2]). Den Beschluß dieser Woche machte der große Sabbath (το μεγα σαββατον), an welchem Viele getauft wurden und ihre weißen glänzenden Gewänder anlegten, an welchem Abends alle Städte erleuchtet waren und wie ein Feuerstrom erschienen. Alles strömte mit Lichtern zur Kirche, und man erwartete wachend den Anbruch jenes allgemeine Freude verkündigenden Morgens des Auferstehungsfestes. Auch die geringe Zahl der Heiden, welche noch unter den Christen wohnte, mußte unwillkührlich von dem, was die ganze Menge so bewegte, bei dieser allgemeinen Ostervigilie auf eine oder die andere Weise mit afficirt werden [3]).

Da man von den jüdischen Festen den Gebrauch eines Schlußfestes am achten Tage nach dem Anfang desselben entlehnte, so wurde das Passahfest mit dem darauf folgenden Sonntage als der Octave des Festes beschlossen. Diese ganze

1) Die ἡμερα του σταυρου, auch im engern Sinne Pascha genannt.

2) S. die Predigt des Chrysostomus an diesem Tage B. II.

3) Von diesem Sabbath: λαμπροφορια και φωταγωγια, ἡν ἰδιᾳ τε και δημοσιᾳ συνεστησαμεθα. παν γενος ἀνθρωπων μικρου και ἀξια πασα δαψιλει τῳ πυρι την νυκτα καταφωτιζοντες. Gregor. Nazianz. orat. II. in Pascha v. orat. 42. im Anfang. Augustin: clara vigiliae hujus celebritas toto orbe terrarum. Von den Heiden: ista nocte multi dolore, multi pudore, nonnulli etiam, qui fidei propinquant, Dei jam timore non dormiunt. S. 219.

Woche hindurch hatten die Neugetauften vom Ostersabbath an ihre weissen Gewänder getragen und hatten als die neuen Christen, die Neugebornen [1]), eine besondere Abtheilung der Gemeinde gebildet, die man an den weissen Gewändern erkennen konnte. Nun war diese heilige Zeit der Feier ihrer Neugeburt vorüber. Sie legten die weissen Gewänder ab; der Bischof ermahnte sie, ihrem Taufgelübde treu zu bleiben, und sie vereinigten sich mit der übrigen Gemeinde. Diese wichtige Handlung gab diesem Sonntag den Namen. So war es wenigstens in der abendländischen Kirche [2]). So bildete nun diese ganze vierzehntägige Zeit von dem Palmsonntage an eine Festzeit, welche auch durch die bürgerliche Ordnung als solche anerkannt wurde, in der kein Gericht gehalten werden durfte [3]). Auch die funfzig Tage nach Ostern, aus welchen man das Himmelfahrtsfest und das im engern Sinne so genannte Pfingstfest, das Fest der Ausgießung des heiligen Geistes, zu besonderer Feier auserwählt hatte, blieben doch noch besonders ausgezeichnet. In der orientalischen Kirche wurde die Apostelgeschichte in

1) Novi, infantes.

2) Octava infantium, dies novorum, dominica in albis, κυριακη ἐν λευκοις. Augustin. S. 376. Hodie octavae dicuntur infantium; miscentur hodie fidelibus infantes nostri. S. 260. Hodie completis sacramentum octavarum vestrarum. Vergl. ep. 55. §. 35. Von einem Neugetauften: veste dealbatus intra octavas suas. ep. 34. §. 3. Anders mag es wohl damals in der orientalischen Kirche gewesen seyn, in der, wie es scheint, die Neugetauften ihre weissen Gewänder bis zum Beschluß des Pfingstfestes trugen. S. die gleich nachher aus dem Codex Theodos. anzuführende Stelle.

3) Dies feriarum, sancti quoque Paschae dies, qui septeno vel praecedunt numero vel sequuntur. Cod. Theodos. L. II. Tit. VIII, l. 2.

dieser Zeit bei dem Gottesdienste vorgelesen als Zeugniß von dem, was der auferstandene und verherrlichte Christus durch die Apostel gewürkt habe, und es wurde im J. 425 verordnet, daß in dieser ganzen Zeit die Andacht der Christen durch keine Schauspiele gestört werden solle [1]).

Zu diesen Festen kommen zwei Hauptfeste hinzu, welche, wie wir in der vorigen Periode bemerkten, ihrem Keime nach höchst wahrscheinlich aus ältern Zeiten herrührten; aber erst im Verlaufe des vierten Jahrhunderts sich allgemeiner verbreiteten und zwar im umgekehrten Verhältnisse, das eine vom Orient nach dem Occident, das andere von dem Occident nach dem Orient, das Fest der Taufe Christi und das Fest seiner Geburt.

Was das erste betrifft, so zeigt es sich uns bei dem Chrysostomus als ein altes Hauptfest der Kirche des östlichen Asiens unter dem Namen des Festes der Erscheinung oder Offenbarung des bisher der Welt verborgenen Christus, ἡ ἐπιφανεια oder τα ἐπιφανια nach Tit. 2, 11. [2]). Wäre aber dort, wo dieses Fest zuerst entstand, ein andres auf die erste Erscheinung des menschgewordenen Logos sich beziehendes Fest, ein Fest der Geburt Christi vor-

---

1) Cod. Theodos. L. XV. Tit. VII. l. 5. quamdiu coelestis lumen lavacri imitantia novam sancti baptismatis lucem vestimenta testantur, (was vermuthlich nur nach dem Gebrauch der orientalischen Kirche gesprochen ist) quo tempore et commemoratio apostolicae passionis, totius Christianitatis magistrae, a cunctis jure celebratur. Was sich auf das Vorlesen der Apostelgeschichte bezieht.

2) Chrysostomus in seiner Homilie an diesem Feste §. 2. T. II. f. 369. ἐπειδὴ οὐχ' ὅτε ἐτέχθη, τότε πᾶσιν ἐγένετο καταδῆλος, ἀλλ' ὅτε ἐβαπτίσατο.

handen gewesen, so würde schwerlich dieses letzte Fest so sehr in den Hintergrund getreten, und ein demselben zukommender Name auf das Fest der Taufe Christi übertragen worden seyn. Vielmehr war dies dort das einzige Fest, welches sich auf die erste Erscheinung Christi bezog. So nennt in der That Chrysostomus in seiner schon oben angeführten am Pfingstfest zu Antiochia gehaltenen Predigt das Epiphanienfest als das erste unter den Hauptfesten und als das einzige Fest, welches sich auf die Erscheinung Christi unter den Menschen beziehe [1]). Er redet hier von dem Standpunkte des christlichen Alterthums für diese Gegenden, dem ein Weihnachtsfest ganz fremd war. In gewisser Hinsicht war man wohl berechtigt, dieses Fest in eine besondere Verbindung mit der Taufe der Christen zu bringen, insofern das göttliche Leben, welches von Christus auf alle Gläubige übergehn sollte, hier zuerst auf eine dem größeren Theil der Menschen wahrnehmbare Weise sich zu offenbaren begann. Da man aber, das Aeußere und das Innere verwechselnd, dem Wasser bei der Taufe eine übernatürliche Kraft zu heiligen zuschrieb, so nahm man an, daß Christus durch seine Taufe dem Wasser zuerst diese Kraft zu heiligen mitgetheilt habe [2]). Die erste Spur von der Verbreitung dieses Festes

---

1) H. I. in Pentecost. §. 1. T. II. f. 458. παρ' ἡμιν ἑορτη πρωτη τα ἐπιφανια. τις ἡ ὑποθεσις της ἑορτης; ἐπειδη θεος ἐπι της γης ὠφθη και τοις ἀνθρωποις συνανεστραφη.

2) την των ὑδατων ἡγιασε φυσιν. Chrysostomus. Aus dieser falschen Vorstellung ging auch der Gebrauch hervor; daß man sich zu Antiochia beeiferte, um Mitternacht an diesem Feste Wasser zu schöpfen, und man schrieb diesem Wasser die wunderbare Eigenschaft zu, daß es mehrere Jahre frisch bleibe. Auch Chrysostomus theilte diesen Aberglauben

nach der abendländischen Kirche finden wir um das J. 360; denn der Geschichtschreiber Ammianus Marcellinus erzählt [1]), daß der damals zu Vienne sich befindende Kaiser Julianus im Monat Januar das Epiphanienfest in der christlichen Kirche gefeiert habe. Durch die Verbindung der griechischen Colonial- und Handelsstädte des südlichen Frankreichs mit dem Orient mochte dies Fest wohl früher nach dieser Gegend als nach andern abendländischen Gegenden gekommen seyn. Weil dieses Fest der abendländischen Kirche ursprünglich fremd war, so geschah es daher, daß die Donatisten, welche sich von der herrschenden Kirche getrennt hatten zu einer Zeit, da man von einem solchen Feste unter den Abendländern noch nichts wußte, dasselbe wie andre erst nach ihrer Trennung entstandene Einrichtungen als eine Neuerung verwarfen [2]). Eben daher, weil dieses Fest der abendländischen Kirche ursprünglich fremd war, geschah es, daß auch die Bedeutung desselben obgleich auf eine an den alten Grundbegriff des Festes leicht anzuschließende Weise verändert wurde. Man wandte den allgemeinen Begriff einer Offenbarung Christi in seiner göttlichen Würde oder in seinem göttlichen Erlöserberuf auf eine Weise an, welche dem Gesichtspunkt der von Heidenchristen aus-

---

h. de baptismo Christi §. 2. Als das Fest der Taufe Christi und der Taufe überhaupt wurde dies Fest in der orientalischen Kirche auch ἑορτη των φωτων oder τα φωτα genannt, so bei Gregor von Nazianz.

1) L. 21. c. 2.

2) Augustin. S. 202. §. 2. merito istum diem nunquam nobiscum Donatistae celebrare voluerunt, quia nec unitatem amant nec Orientali ecclesiae communicant.

gegangenen abendländischen Gemeinden mehr zusagen mußte, als jene von der Anschauungsweise der Judenchristen (s. B. I. Abth. 2. S. 528.) zuerst ausgegangene Auffassungsweise, und man brachte zugleich dieses Fest in eine genauere Verbindung mit dem hier schon seit längerer Zeit vorhandenen Weihnachtsfeste. Während daß man in den Gegenden, wo das Fest der Taufe Christi als Epiphanienfest seine bestimmte hergebrachte Bedeutung hatte, und wo man diese daher unverändert festhielt, aber Alles, was sich auf die Kindheit Christi bezog, mit dem Weihnachtsfeste verband: so wandte man hingegen in der abendländischen Kirche den Begriff der Offenbarung Christi vorzugsweise auf seine Offenbarung für die Heidenwelt als Erlöser der ganzen Menschheit an. Man bezog dies Fest auf die Ankunft der drei Magier aus dem Morgenlande, unter denen man Heiden verstand, und so wurde dies Fest das Fest der ersten Offenbarung des Heils für die Heidenwelt, der ersten Bekehrung einiger Heiden, als der Vorboten der bevorstehenden allgemeinen Bekehrung der Heidenvölker [1]).

Indem man beide Gesichtspunkte von dem Feste mit einander verband, bezog man den allgemeinen Begriff der Epiphanie auch auf die erste Offenbarung der Wunderkraft Jesu nach seiner Taufe in dem ersten Wunder zu Kana, der dies natalis virtutum Domini [2]).

---

1) Augustin. S. 203. Hodierno die manifestatus redemptor omnium gentium, fecit sollennitatem omnibus gentibus. Die mystische Deutung von Psalm 72. v. 10. veranlaßte, aus den drei Magiern drei Könige zu machen, s. Tertullian. adv. Judaeos c. 9.

2) Maximus von Turin im Anfang des fünften Jahrhunderts

Auf die entgegengesetzte Weise verhielt es sich mit dem Feste der Geburt Christi, welches seinem Ursprunge nach der abendländischen Kirche angehörte. Wie von der abendländischen Kirche besonders die dogmatische Richtung ausging, durch welche die Lehre von einem allen Menschen seit der Geburt anklebenden Verderben und einer nothwendigen Umbildung und Heiligung derselben zur Befreiung von diesem Verderben entwickelt wurde, wie in der abendländischen Kirche sich die Kindertaufe zuerst allgemeiner verbreitete: so ging auch von der abendländischen Kirche das Fest aus, welches sich auf die Heiligung der menschlichen Natur von ihren ersten Keimen an durch die Theilnahme an einem göttlichen Leben bezog. Dieses Fest erscheint zuerst als ein mit allgemeiner Theilnahme gefeiertes in der römischen Kirche unter dem römischen Bischof Liberius nach der Mitte des vierten Jahrhunderts [1]). Die allgemeine Theilnahme an der Feier dieses Festes läßt schließen, daß es damals in der römischen Kirche kein so ganz neues Fest war. Erst später aber verbreitete sich dasselbe von der römischen Kirche

sagt, nachdem er alle drei Deutungen des Festes angeführt hat: Sed quid potissimum hoc factum die, novit ipse, qui fecit. H. VI. nennt er es eine sichere Ueberlieferung, daß sämmtliche drei Thatsachen an demselben Tage des sechsten Januar vorgefallen seyen; aber H. VII. sagt er, daß, obgleich die Ueberlieferung über das, was an jenem Tage vorgefallen und worauf sich das Fest beziehe, verschieden sey, so gebe es doch nur Einen Glauben und eine Andacht.

1) Ambrosius erzählt, daß, da seine Schwester Marcella an dem dies natalis Salvatoris in der Peterskirche von dem Bischof Liberius zur Nonne geweiht wurde, dieser zu ihr sagte: vides quantus ad natalem sponsi tui populus convenerit. Ambros. de virginib. l. III. c. I.

aus bis nach dem östlichen Asien. Aus dem, was wir vorhin über die Feier des Epiphanienfestes in diesem Theile der Kirche bemerkt haben, würde schon hervorgehn, daß das Weihnachtsfest dort kein einheimisches war; Chrysostomus sagt es aber auch ausdrücklich in einer zur Feier desselben am fünf und zwanzigsten December des J. 386 zu Antiochia gehaltenen Predigt, daß dieses Fest erst seit noch nicht zehn Jahren dort bekannt geworden [1]). In einer Predigt, welche Chrysostomus

1) Hom. in diem natal. Christi §. 1. T. II. f. 355. οὔπω δέκατον ἐστιν ἔτος, ἐξ οὗ δήλη καὶ γνώριμος ἡμῖν αὕτη ἡ ἡμέρα γεγένηται. Zwar redet er an jener Stelle insbesondere von der Feier dieses Festes an dem fünf und zwanzigsten December; doch lehrt der Zusammenhang seiner Argumentationsweise, daß erst mit der Annahme des fünf und zwanzigsten Decembers als des Geburtstages Christi überhaupt ein bestimmtes Fest zur Feier dieses Geburtstages dort gestiftet worden. Wäre früherhin schon eine Feier eines solchen Festes, nur an einem andern Tage, dort üblich gewesen, so würde er ohne Zweifel die Feier eines solchen Festes überhaupt von der Annahme des fünf und zwanzigsten Decembers für dieselbe getrennt haben. Er würde das Ungegründete der früher angenommenen Zeitbestimmung zuerst zu zeigen gesucht haben, bevor er die Gründe für die neue Zeitbestimmung angeführt hätte. Auch würde es gewiß noch weit schwerer geworden seyn, die zu Rom angenommene Zeitbestimmung in der antiochenischen Kirche einzuführen, wenn schon eine andre dort vorhanden gewesen wäre. Schwerlich würde das Ansehn der römischen Kirche soviel vermogt haben, daß man sich durch dasselbe hätte bewegen lassen, ein schon vorhandenes Fest auf einen andern Tag zu verlegen. Vermuthlich war man früherhin eben so fern davon gewesen, dem Geburtstage Christi ein Fest zu weihen, als diesen Geburtstag chronologisch bestimmen zu wollen, wie der Bischof Jakob von Edessa noch im sieb-

in demselben Jahre am zwanzigsten December hielt, an dem Feste eines Märtyrers [1]), schweift er von dem eigentlichen Gegenstande dieses Festes ab, um seinen Zuhörern die Theilnahme an dem bevorstehenden Weihnachtsfeste zu empfehlen [2]). Die Art, wie er davon spricht, zeigt, wie sehr er wünschte, das Interesse, welches er selbst für das in diesem Theile der Kirche noch neue Fest hatte, allgemeiner zu machen [3]). In der darauf folgenden Predigt am fünf und zwanzigsten December sagt er zwar, daß dieses Fest, obgleich es in dieser Gegend noch neu sey, doch bald gleiches Ansehn mit den älteren Hauptfesten erlangt habe, davon zeuge die zahlreiche Versammlung der Gemeinde, welche die Kirche kaum fassen konnte. Aber doch erhellt aus dem, was er selbst sagt, daß, wie es mit neuen Kircheneinrichtungen zu geschehn pflegt, nicht Alle mit der Feier dieses neuen Festes zufrieden waren. Es fand ein Streit darüber statt; während

---

ten Jahrhundert erklärt: Keiner wisse den Tag der Geburt Christi. S. Assemanni bibl. oriental. T. II. f. 1636. Erst indem man eine sichere Nachricht über das Letztere erhalten zu haben glaubte, wurde man auch veranlaßt, die Feier eines besondern Festes daran anzuknüpfen. Man kann dabei wohl noch sagen, daß das Interesse für das Fest, welches sich dem christlichen Gefühle empfehlen mußte, dazu mitwürkte, jener Zeitbestimmung Glauben und Eingang zu verschaffen.

1) Des Philogonius. T. I. f. 492.

2) l. c. §. 3.

3) Er nennt hier dieses Fest „Mutter aller andern Feste, μητροπολις πασων των ἑορτων," da ja alles Andre die Geburt Christi voraussetze, und er nennt bei dieser Gelegenheit die Hauptfeste, „ἀπο γαρ ταυτης τα θεοφανια και το πασχα και ἡ ἀναληψις και ἡ πεντηκοστη την ἀρχην και την ὑποθεσιν ἐλαβον."

die Einen dies Fest als eine Neuerung bekämpften, beriefen sich die Andern zur Vertheidigung desselben darauf, daß es von Alters her denen, welche von Thracien bis Cadix wohnten, bekannt gewesen sey [1]). Dieser Streit bewog ihn, das Fest ausführlich zu vertheidigen. Der Gegenstand desselben mußte natürlich von jedem Christen der rechtgläubigen Kirche damals als eines Festes würdig anerkannt werden. Es konnte daher die Polemik gegen das Fest nur das Willkührliche der Zeitbestimmung treffen; deshalb bemüht sich Chrysostomus, nur die Zeitbestimmung zu rechtfertigen.

Er beruft sich erstlich auf die schnelle allgemeine Verbreitung des Festes, das jährlich steigende Ansehn desselben als Zeugniß für die Richtigkeit der Annahme, und er wendet hierauf die bekannten Worte Gamaliels an. Aber es erhellt, daß bei einer Zeitrechnung dies Argument nicht entscheiden kann, wenn gleich das allerdings seine Richtigkeit hat, daß das Naturgemäße eines solchen Festes, die Uebereinstimmung desselben mit dem, was alle christlichen Gemüther beseelte, dessen Eingang an und für sich beförderte und der Zeitbestimmung, an welche sich dasselbe anschloß, Glauben verschaffte. Sodann beruft er sich auf die in den römischen Archiven aufbewahrte Zeitbestimmung über die Schätzung des Prokurator Quirinus. In dieser Hinsicht

1) ἄνωθεν πασι τοις ἀπο Θρακης μεχρι Γαδειρων οἰκουσι καταδηλος και ἐπισημος γεγονε. Wenn auch diese Behauptung nicht als ein sicheres geschichtliches Zeugniß gelten kann, so spricht doch auch diese Erklärung für die Annahme, daß dies Fest seit ältern Zeiten in manchen Gegenden des Abendlandes vorhanden war.

konnte er durch falsche Berichte getäuscht seyn, oder auch man konnte zu Rom selbst durch apokryphische Urkunden sich täuschen gelassen haben. Auch in andern Homilien griechischer Kirchenlehrer aus den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts, in welchen dies Fest als ein mit allgemeiner Theilnahme gefeiertes erscheint, finden sich doch Spuren von der spätern Einführung desselben [1]).

Daher weil das Weihnachtsfest sich erst später von dem Occident nach dem Orient verbreitete, geschah es, daß man in manchen Gegenden des Orients, statt das neue Weihnachtsfest aufzunehmen, vielmehr die Feier des Andenkens an die Geburt Christi mit dem alten Epiphanienfest verband, so zu Jerusalem und in der alexandrinischen Kirche,

---

1) Gregor von Nyssa scheint wohl das Ansehn dieses Festes gegen diejenigen behaupten zu wollen, welche dasselbe den alten Hauptfesten, die sich auf das Leiden, die Auferstehung und Verherrlichung Christi bezogen, gleich zu setzen sich weigerten, wenn er sagt Hom. in natalem Christi T. II. ed. Paris. 1638. f. 352: »μηδεις τῳ κατα το πασχα μυστηριῳ μονην την τοιαυτην εὐχαριστιαν πρεπειν ὑπονοειτω« und darauf, wie Chrysostomus zu zeigen sucht, daß durch alles Andre, was Christus für das Heil der Menschheit gewürkt habe, das, was Gegenstand dieses Festes sey, vorausgesetzt werde. So auch in einer dem Basilius von Caesarea mit Unrecht zugeschriebenen Homilie; T. II. opp. ed. Garnier f. 602. §. 6. οὐδεις ἀσυντελης (es sey Keiner, der nicht zum Ausdruck der allgemeinen Freude etwas beitrage) οὐδεις ἀχριστος, φθεγξωμεθα τινα και ἡμεις φωνην ἀγαλλιασεως, ὀνομα θωμεθα τῃ ἑορτῃ ἡμων θεοφανια, aus welcher Stelle man wohl schließen kann, daß in der Gegend, wo dies gesprochen wurde, auch das alte Epiphanienfest der syrischen Kirche noch nicht eingeführt war; denn sonst würde man schwerlich den Namen desselben auf das neue Fest der Geburt Christi übertragen haben.

und man suchte diese Simultanfeier dadurch zu rechtfertigen, daß man aus Luk. 3, 23. schloß, Christus sey grade an seinem Geburtstage getauft worden [1]). Daher geschah es ferner, daß man in manchen griechischen Kirchen, in welchen man von Alters her keines der beiden Feste gefeiert hatte und in denen man nun das Fest der Geburt Christi als das wichtiger erscheinende aufnahm, den Namen der Epiphanie oder Theophanie auf dasselbe übertrug [2]).

Daß nun aber das Weihnachtsfest gerade von der römischen Kirche aus zuerst allgemeinere Geltung erhielt,

---

1) S. Cosmas Indicopleust. topographia Christiana in Montfaucon collectio nova patrum T. II. l. V. f. 194. Cassian. Collat. 10. c. II. von der egyptischen Simultanfeier. Dieser Gebrauch der alexandrinischen Kirche mußte freilich späterhin verändert worden seyn; denn wir finden in einer Homilie, welche im J. 432 der Bischof Paulus von Emisa in Phönicien, zu Alexandria gehalten, das Fest der Geburt Christi als ein für sich bestehendes Fest dargestellt. Nach der Ueberschrift wird dieses Fest auf den 29sten des egyptischen Monats Chojak gesetzt, welcher Tag dem 25sten December entspricht. S. acta concilii Ephesini Pars IV. Harduini Concil. T. I. f. 1694. Es könnte seyn, daß die enge Verbindung der alexandrinischen Kirche mit der römischen unter dem Cyrill, der Gegensatz, in welchem sich die erstere damals gegen die Kirchen des östlichen Asiens befand, das dogmatische Interesse in der Polemik gegen den antiochenischen Lehrtypus, Alles dies dazu beitrug, jene Veränderung herbeizuführen.

2) So in der oben angeführten Stelle der unter dem Namen des Basilius vorhandenen Predigt und bei Ehiphanius in der expositio fidei, ἡμερα των ἐπιφανιων, ὁτι ἐγεννηθη ἐν σαρκι ὁ κυριος. Hieronymus bekämpfte diesen Gebrauch des Namens Epiphania in seinem Commentar zu dem Ezechiel c. I. epiphaniorum dies non, ut quidam putant, natalis in carne, tum enim absconditus est et non apparuit.

und daß dasselbe insbesondre auf den fünf und zwanzigsten December verlegt wurde, dies hat man aus einer besondern antithetischen Beziehung zu erklären gesucht, auf welche schon ältere Nachrichten hinweisen [1]).

Es fiel grade in diese Zeit ein Kreis von heidnischen Festen, deren Feier unter den Römern besonders in das ganze bürgerliche und gesellschaftliche Leben vielfach verflochten war; die Christen ließen sich ebendaher zur Theilnahme an manchen diesen Festen eigenthümlichen Gebräuchen und Feierlichkeiten häufig verleiten; diese Feste hatten noch dazu eine solche Bedeutung, welche sich leicht vergeistigt und etwas umgebildet in eine christliche verwandeln ließ. So die Saturnalien, welche den Frieden des goldenen Zeitalters darstellten, den Unterschied der Stände, den Abstand zwischen Knechten und Freien für eine Zeitlang aufhoben. Dies ließ sich sehr natürlich auf das Christenthum übertragen, welches durch die Versöhnung der Menschheit mit Gott, durch die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, das wahre goldene Zeitalter herbeigeführt, die Gleichheit aller Menschen vor Gott dargethan, den Knechten wie den Freien dieselbe wahre Freiheit gebracht hat; die Sitte der gegenseitigen Geschenke in dieser Zeit, die strenae [2]), welche nachher auf das Weihnachts-

---

1) Die Erzählung des Bischofs Johannes von Nicäa in Combefis. auctarium bibliothecae patrum novissimum. Paris. 1648. T. II. und ergänzt in der Ausgabe der patres apostolici von Coteler — Cleric. T. I. 313. — ist aus zu später Zeit und zu fabelhaft, um irgend eine geschichtliche Bedeutung haben zu können.

2) Die Theilnahme an den Gebräuchen dieses heidnischen Fe-

fest überging; sodann das Kinderfest, welches den Beschluß der Saturnalien machte, die sigillaria, an welchen man die Kinder mit Bildern beschenkte [1]), wie das Weihnachtsfest das wahre christliche Kinderfest. Sodann sich noch näher an die Zeit des Weihnachtsfestes anschließend das Fest des kürzesten Tages, das Wintersolstitium, der Geburtstag der neuen, der Erde sich wieder zukehrenden Sonne (dies natalis invicti solis) [2]). Bei diesem letzten Feste bot sich nun die Uebertragung in das Christliche besonders leicht und natürlich dar, wenn man Christus als die Sonne der Geisteswelt mit der sinnlichen Sonne verglich, wenn man die Vergleichung durchführte, daß, wie

---

stes, wie die gegenseitige Zuschickung von Geschenken, macht ja schon Tertullian den Christen zum Vorwurf.

1) Macrob. Saturnal. l. I. c. XI. quae lusum reptanti adhuc infantiae oscillis fictilibus praebent.

2) Der Manichäer Faustus macht würklich den Christen der katholischen Kirche den Vorwurf, daß sie die solstitia mit den Heiden feierten: solennes gentium dies cum ipsis celebratis, ut kalendas et solstitia. S. Augustin. l. 20. c. Faustum. Der römische Bischof Leo d. G. klagt darüber, daß manche Christen die heidnische Sitte beibehalten hätten, der aufgehenden Sonne von hochliegenden Plätzen ihre Verehrung zu bezeugen, so auch wenn sie des Morgens die Stufen zur Peterskirche hinanstiegen. Leo S. 26. c. III. Das zweite Trullanische Concilium oder quinisextum 691. mußte noch die Theilnahme der Christen an der Feier der Brumalien untersagen. Wenn sich nun unter den Griechen bis in so später Zeit, da das Heidenthum schon fast ganz verschwunden war, noch Reste der heidnischen Gebräuche unter den Christen erhalten hatten; so mußte dies noch weit mehr in den frühern Jahrhunderten unter römischen Christen der Fall seyn.

nachdem in der Sinnenwelt die Finsterniß zum höchsten Gipfel ihrer Herrschaft gelangt ist, das Ende dieser Herrschaft schon herannaht, das Licht neue Macht zu gewinnen beginnt, also auch, nachdem in der geistigen Welt die Finsterniß den Gipfel erreicht hatte, Christus, die geistige Sonne, erscheinen mußte, dem Reich der Finsterniß ein Ende zu machen. In der That finden sich manche Anspielungen dieser Art in den Predigten der Kirchenlehrer über das Weihnachtsfest [1]).

Das christliche Fest, welches auf solche Weise an die dem heidnischen Festcyclus jener Zeit zum Grunde liegenden Gefühle und Ahnungen sich anschließen konnte, soll nun daher demselben entgegengesetzt, und deshalb die Weihnachtsfeier auf den fünf und zwanzigsten December verlegt worden seyn, um so das christliche Volk von der Theilnahme an den heidnischen Festen abzuziehen und die Heiden selbst nach und nach von der heidnischen Feier zur christlichen

---

1) So sagt Gregor von Nyssa in seiner Predigt an diesem Feste T. III. f. 340., es sey kein Zufall, daß die Geburt Christi grade in diese Zeit fiel, ἐν ᾗ μειουσθαι τὸ σκοτος ἀρχεται και τα της νυκτος μετρα τῳ πλεοναζοντι της ἀκτινος συνωθειται προς ἐλλειψιν. μυστηριον τι δια των φαινομενων τοις διορατικωτεροις διηγειται ἡ κτισις. Augustin S. 190. §. 1.: „Weil der Unglaube, welcher die ganze Welt wie eine Nacht bedeckte, abnehmen sollte, indem der Glaube sich mehrte, deshalb fängt an dem Geburtstage unsers Herrn Jesu Christi die Nacht an abzunehmen und der Tag zu wachsen. Laßt uns also dies Fest feiern, nicht wie die Ungläubigen wegen dieser Sonne, sondern wegen des Schöpfers dieser Sonne.“ So auch Leo d. G. S. 25. §. 1., daß dieser Tag mehr als irgend einer durch das neue, auch in den Elementen strahlende Licht ein Bild dieser wunderbaren Geburt darstelle.

hinüberzuziehen. Für diese Ansicht von der Sache könnte besonders eine Neujahrspredigt des Bischofs Maximus von Turin am Ende des vierten Jahrhunderts zu sprechen scheinen, da er hier eine ganz besondre Fügung Gottes darin erkennt, daß Christus mitten unter den heidnischen Festen geboren werden mußte, damit dadurch die Menschen angeregt würden, sich des heidnischen Aberglaubens und der heidnischen Ausschweifungen zu schämen [1]).

Aber diese Anspielungen auf den in dieser Zeit vorhandenen heidnischen Festkreis beweisen doch nicht entscheidend, daß man deshalb überhaupt das christliche Fest gestiftet oder wenigstens grade in diese Zeit es verlegt habe, um einen Gegensatz gegen die heidnische Feier zu bilden. In der That war dies Mittel, die Menschen vom Heidnischen abzuziehen, etwas sehr Gefährliches, wodurch leicht eine Vermischung des Christlichen und des Heidnischen, eine Verdunkelung der wahren Bedeutung des christlichen Festes bewürkt werden konnte, wie Leo der Große würklich davor warnen mußte [2]). Doch aus der Unzweckmäßigkeit dieses Mit-

1) Maximus Taurinens. H. V. in Kal. Jan. bibl. patr. Galland. T. IX. f. 353. Bene quodammodo Deo providente dispositum, ut inter medias gentilium festivitates Christus Dominus oriretur et inter ipsas tenebrosas superstitiones errorum veri luminis splendor effulgeret, ut perspicientes homines in vanis superstitionibus suis purae divinitatis emicuisse justitiam, praeterita obliviscerentur sacrilegia, futura non colerent.

2) S. 22. c. 5. diabolus illudens simplicioribus animis de quorundam persuasione pestifera, quibus haec dies sollennitatis nostrae non tam de nativitate Christi, quam de novi, ut dicunt, solis ortu honorabilis videatur.

Mittels geht freilich noch keineswegs hervor, daß ein solches damals nicht angewandt worden. Leicht konnte es geschehn, daß, indem man nur das Eine, was man erreichen wollte, im Auge hatte, man das Schlechte, das sich so leicht daran anschließen konnte, übersah. Einer späteren Zeit läßt sich ein solches Verfahren auch würklich zumuthen. Es fragt sich aber, ob sich ein solches natürlicherweise voraussetzen läßt in der Zeit, auf welche wir nach dem Gesagten den Ursprung des Weihnachtsfestes zurückführen müssen. Schwerlich kann man den Ursprung dieses Festes an und für sich, und die besondre Zeitbestimmung in Hinsicht desselben von einander unterscheiden; denn schwerlich läßt es sich denken, daß, nachdem sich schon einmal eine Ueberlieferung über den Geburtstag Christi gebildet, und nachdem man darnach das Weihnachtsfest bestimmt hatte, man der Anschließung an das Heidnische zu Gefallen die Zeitbestimmung verändert haben sollte. Ueberhaupt ist doch zu bemerken, daß in den meisten Fällen die Anschließung des Christlichen an das Heidnische zuerst von der Menge ausging; die Kirchenlehrer leisteten der Vermischung des Heidnischen und des Christlichen Anfangs Widerstand; sodann gaben sie nach oder sie wurden selbst von dem Geiste der Zeit mit fortgerissen. Es finden sich zwar einzelne Ausnahmen, doch in keinem Punkte, der mit der Stiftung eines solchen Hauptfestes verglichen werden könnte und in eine so frühe Zeit hinabreichte, wie der Ursprung des Weihnachtsfestes. Ursprünglich war die herrschende Verfahrungsweise in der abendländischen Kirche keineswegs, die christliche Festfeier an die heidnische anzuschließen, sondern vielmehr Fast- und Bußtage den heidnischen

Festen entgegenzustellen [1]). Die Stelle des Faustus, welche den Christen der katholischen Kirche den Vorwurf macht, daß sie an heidnischen Festlichkeiten Theil nähmen, s. oben, scheint zwar auf den ersten Anblick jene Vermuthung zu bestätigen; aber bei genauerer Betrachtung spricht sie vielmehr dagegen. Faustus nämlich beschuldigt die Christen von der Einen Seite, daß sie heidnischen Aberglauben nur in christlichen umgebildet, wie zum Beispiel die Verehrung der Märtyrer an die Stelle der Verehrung der Götzen gesetzt hätten [2]); von der andern Seite, daß sie heidnische Festlichkeiten als heidnische unverändert mitmachten; hier nennt er die Feier der kalendae und der solstitia. Was nun das Erste betrifft, so wissen wir ja, wovon wir nachher gleich reden werden, daß sich die Kirche an jene heidnische Festlichkeiten keineswegs anschloß; sondern die Theilnahme an denselben stets heftig bekämpfte. Dasselbe müssen wir also auch vermöge der Zusammenstellung des Gleichartigen von der Feier der solstitia sagen. Hätte Faustus aber irgend eine Veranlassung gehabt, den Christen den Vorwurf zu machen, daß sie die heidnische Feier der solstitia in eine christlich scheinende Weihnachtsfeier verwandelt hätten; so würde er wohl um so weniger unterlassen

---

1) Leo der Große führt es in seinem VII Sermo als alte Ueberlieferung an, ut quoties coecitas paganorum in superstitionibus esset intentior, tunc praecipue populus Dei orationibus et operibus pietatis (worunter er Almosen und Fasten, welche an Hauptfesten nicht statt finden durften, begriff) instaret.

2) Idola eorum vertistis in Martyres, auf welche Stelle wir bei einer andern Gelegenheit wieder zurückkommen werden.

haben, eine solche Beschuldigung gegen sie auszusprechen, da grade das Geburtsfest Christi dem Manichäer, der in dem Glauben an eine leibliche Geburt Christi einen argen Aberglauben sah, besonders verhaßt seyn mußte.

Und wozu bedarf es denn auch eines äußerlichen Erklärungsgrundes für das, was sich aus der innern Entwickelung des christlichen Lebens, wie wir schon bemerkten, von selbst erklärt? Was nun aber die Bestimmung grade des fünf und zwanzigsten Decembers für das Weihnachtsfest betrifft, so ist nicht zu vergessen, daß in der älteren Zeit manche verschiedene Bestimmungsweisen des Geburtstages Christi vorhanden waren, und wir könnten mit demselben Rechte bei jeder dieser verschiedenen Annahmen die Frage wiederholen: woher kam man zu einer solchen? Höchst wahrscheinlich nahm man in dieser Hinsicht in der römischen Kirche eine historische Ueberlieferung an, welche von apokryphischen Urkunden ausging. Möglich ist es nun allerdings, daß zu einer solchen apokryphischen Ueberlieferung — nicht die Anschließung an die heidnischen sacra — wohl aber ohne eine solche Rücksicht die mystische Deutung der Jahreszeit manche andre Veranlassung gegeben hatte [1]).

Wir finden ursprünglich bei den Kirchenlehrern und bei den Kirchenregierern den Grundsatz, der Vermischung

1) Wie leicht aus mystischen Deutungen von Bibelstellen chronologische Bestimmungen dieser Art entstehn konnten, sieht man z. B. aus Hieronym. in Ezechiel. c. I. v. I., wo derselbe, von dem Grundsatz ausgehend, daß der erste Monat des bürgerlichen Jahres der Juden ohngefähr dem Monat Oktober entsprechen mußte, der vierte Monat also dem Januar, daraus schließt, daß die Taufe Jesu am fünften Januar hier vorgebildet sey.

des Heidnischen und des Christlichen, welche von der Menge ausging, sich entgegenzustellen: das zeigt sich besonders bei der Feier des Neujahrsfestes, der Kalendae Januariae. Die Feier dieses angesehensten römischen Festes, welches mit dem Ende des Monats December begann und mehrere Tage dauerte, war mehr als die Feier irgend eines andern Festes in das ganze öffentliche und Privatleben der Römer, in die öffentlichen bürgerlichen, die gesellschaftlichen und häuslichen Einrichtungen, Sitten und Gebräuche verflochten; denn in dieser Zeit war ja der Anfang des bürgerlichen Jahres, nach dem man sich in Geschäften aller Art richten mußte; es war die Zeit, in welcher die Magistratspersonen ihr Amt antraten. Es war daher die gewöhnliche Zeit der Glückwünschungen, in der man einander gegenseitig Geschenke zuschickte. Schon Tertullian hatte über die Theilnahme der Christen an allen diesen Sitten klagen müssen. Es ließ sich zur Vertheidigung dieser Theilnahme immer sagen, wie dies auch von Manchen noch im Anfange des fünften Jahrhunderts gesagt wurde, daß diese ganze Feier ja rein bürgerlicher Art sey, mit der Religion in keiner nothwendigen Verbindung stehe und daher ohne Nachtheil des Glaubens mit beobachtet werden könne [1]). Aber es waren mit dieser Feier zugleich solche Gewohnheiten verbunden, welche mit den Grundsätzen des christlichen Glaubens und den Forderungen des christlichen Wandels in Widerspruch standen; schwelgerische Ausschweifungen und ausgelassene Lustbarkeiten, mancherlei Arten des heidnischen Aberglaubens, der in

1) Petrus Chrysologus S. 155. esse novitatis laetitiam, non vetustatis errorem, anni principium non gentilitatis offensam.

Vorzeichen (omina), Weissagekünsten Aufschluß über das Schicksal des ganzen Jahres suchte. Den ersten Tag des Jahres brachten viele Heiden in Trunkenheit und sinnlichen Genüssen aller Art hin, in der Meinung, daß solchem Anfange ein genußreiches Jahr entsprechen müsse [1]). Es erhellt, wie verderblich die Ansteckung heidnischer Sittenlosigkeit und heidnischen Aberglaubens von dieser Seite dem christlichen Leben werden konnte; auch mußten die christlichen Kirchenlehrer in ihren Homilien oft darüber klagen [2]). Hier konnte man nun aber die heidnische Feier in eine christliche umbilden, ohne sich an das Heidnische in der Religion anzuschließen, indem man nur den bürgerlichen Jahresanfang in christlichem Sinne auffaßte, wie ja aller Anfang und Wechsel irdischer Dinge durch die Religion geheiligt werden soll, und auf diese Weise hätte sich der Jahresanfang, wie er von christlichem Standpunkte aus seyn sollte, der heidnischen Feier des Jahresanfangs am besten entgegensetzen lassen. Solche Betrachtungen kommen insbesondre in der an dem Neujahrstage von Chrysostomus gehaltenen Predigt vor. Aber doch kam man nicht zu dem so nahe liegenden Gedanken, die bürgerliche Feier ganz in eine kirchliche zu verwandeln; denn dieser Gedanke entfernte sich zu sehr von dem ursprünglich christlichen Gesichtspunkte, nach welchem alle Feste sich nur auf die für das Heil der Menschheit wichtigen Thatsachen bezogen und von einem rein religiösen Interesse ausgingen, und man war zu sehr

1) S. Liban. ἐκφρασις Καλανδων. Chrysost. Homil. Kalend.

2) Man sehe die Homilien eines Asterius von Amasea, eines Maximus von Turin, eines Chrysostomus, Augustinus, Leo's des Großen.

abgeneigt, sich an den zuerst mit der heidnischen Religion verflochtenen Jahresanfang anzuschließen. Dem christlichen Gesichtspunkte lag es näher, das kirchliche Jahr von dem bürgerlichen zu sondern und von dem Oster- oder dem Weihnachtsfeste den Jahresanfang ausgehn zu lassen [1]. Nur der Gegensatz gegen die heidnische Feier veranlaßte die ersten kirchlichen Versammlungen an dem ersten Januar, und ihr Zweck war, die Christen vor der Ansteckung der heidnischen Schwelgerei und des heidnischen Aberglaubens zu warnen. Als z. B. Augustin an einem solchen Tage seine Gemeinde versammelt hatte, ließ er sie die Worte singen: „Hilf uns, Herr unser Gott, und bringe uns zusammen aus den Heiden!" Ps. 106, 47., und er nahm davon Veranlassung, sie dazu zu ermahnen, daß sie sich besonders an diesem Tage als aus den Heiden zusammengebrachte Menschen beweisen, den Gegensatz des christlichen Sinnes gegen den heidnischen in ihrem Leben offenbaren sollten, daß sie Almosen an die Stelle des Neujahrsgeschenkes (der strenae), Erbauung aus der Schrift an die Stelle der lustigen Lieder, Fasten an die Stelle der Schwelgerei setzen sollten. Dieser Gesichtspunkt ging nach und nach in die Praxis der abendländischen Kirche über, und drei Buß- und Fasttage wurden der heidnischen Januarsfeier entgegengesetzt [2], bis man durch die Zeitbestimmung veranlaßt

---

1) Bei dem Osterfeste die Auferstehung Christi als Anfang einer neuen Schöpfung, der geistige Frühling sich anschließend an den Frühling der Natur. Bei dem Weihnachtsfeste die Geburt Christi als Anfang seines, das Heil der Menschheit begründenden Lebens, das Fest, von dem alle andern Feste ausgehen.

2) S. Isidor. l. I. c. 40. de officiis und Concil. Turonense II.

wurde, das Fest der Beschneidung Christi in diese Zeit zu setzen, woran sich der Gegensatz des Jüdischen gegen das Heidnische und die Beziehung auf die Beschneidung des Herzens durch Buße als Gegensatz gegen die heidnische Lust anschloß.

Außer diesen Festen sind noch zu erwähnen die dem Andenken der um die Kirchen als Lehrer oder Glaubenszeugen besonders verdienten, heiligen Männer geweihten Feste, von denen wir nachher in einem andern Zusammenhange reden werden. Wir gehen zuerst zu den einzelnen Handlungen des christlichen Cultus über.

d. Von den einzelnen Handlungen des christlichen Cultus.

Die Haupthandlungen des christlichen Cultus, deren Entstehung wir in der vorigen Periode bemerkt haben, gingen auch in diese Periode über. Dazu gehörte erstlich das Vorlesen der heiligen Schrift. Wir haben schon oben von der Bedeutung gesprochen, welche das Vorlesen größerer Stücke der heiligen Schrift für das kirchliche Leben dieser Zeit hatte. Anfangs stand es jedem Bischof frei, welche Stücke der Bibel er wollte, in jeder Versammlung der Gemeinde vorlesen zu lassen. Die historischen und praktischen Beziehungen auf die erwähnten Theile des christlichen Festkreises gaben zuerst Veranlassung dazu, daß man für die

---

v. J. 567. c. 17. triduum illud, quo ad calcandum gentilium consuetudinem patres nostri statuerunt, privatas in Kalendis Januariis fieri litanias, ut in ecclesiis psallatur et hora octava in ipsis Kalendis circumcisionis missa Deo propitio celebretur. Es fragt sich, ob das Letzte sich auf die circumcisio cordis oder schon auf die memoria circumcisionis Christi bezieht.

Hauptfeste gewisse Theile der Schrift besonders auswählte, worüber sich nach und nach durch die Ueberlieferung ein stehender Gebrauch bildete [1]).

Was das Verhältniß der Predigt zu dem Ganzen des Cultus betrifft, so finden wir in dieser Hinsicht die entgegengesetzten Verirrungen des Urtheils. Die Einen, welche in dem Geistlichen nur den opfernden Priester sahen, welche in die magisch würkenden Verrichtungen des Priesters die

---

1) Zum Beleg dient, was Augustin in dem Prolog zu seinen Homilien über den ersten Brief des Johannes sagt: »sollennitas sanctorum dierum, quibus certas ex evangelio lectiones oportet recitari, quae ita sunt annuae, ut aliae esse non possint. So wurde in der Osterwoche die Geschichte der Auferstehung Christi abwechselnd nach allen Evangelien vorgelesen. S. Augustin S. 231 und 39. Chrysostomus sagt in der Hom. IV. in principio actorum T. III. f. 85., die Väter hätten solche für bestimmte Zeiten bestimmte biblische Abschnitte nicht etwa deshalb eingeführt, um die christliche Freiheit dadurch zu beschränken, (οὐχ ἱνα ὑπο ἀναγκης καιρων την ἐλευθεριαν ἡμιν ὑποβαλωσιν), sondern aus Herablassung zu den Bedürfnissen der Schwachen. Doch wie die Menschen so geneigt sind, an eine einmal hergebrachte Form sich zu binden, so zeigte sich dies auch hier schon. In der nordafrikanischen Kirche war es üblich, daß jedesmal am Charfreitage die Leidensgeschichte aus dem Matthäus vorgelesen wurde. Da Augustinus, um seiner Gemeinde eine vielseitigere Kenntniß der Leidensgeschichte zu verschaffen, jährlich mit den verschiedenen Evangelien abwechseln wollte und einst an einem Charfreitage aus einem andern Evangelium vorlesen ließ, entstanden Unruhen; denn Manche wurden dadurch befrembet, daß sie nicht das Gewöhnliche hörten: »volueram aliquando, ut per singulos annos secundum omnes evangelistas etiam passio legeretur. Factum est, non audierunt homines, quod consueverant, et perturbati sunt. S. 232. §. 1.

Hauptsache des christlichen Cultus setzten, waren daher geneigt, das liturgische Element des letztern zu sehr zu überschätzen und die Nothwendigkeit des didaktischen Elements ganz zu verkennen. Die Lehrfähigkeit betrachteten sie als etwas dem geistlichen Amte Fremdes, indem sie von der Voraussetzung ausgingen, daß der durch die Ordination dem Priester mitgetheilte heilige Geist nur durch dessen sinnliche Vermittelung auf Andre übergehn müsse. Andre aber überschätzten, wie dies besonders in der griechischen Kirche vermöge der in den höhern Ständen der größeren Städte vorherrschenden rhetorischen Bildung der Fall war, zu sehr das Didaktische und Rhetorische im Cultus, und sie wußten das Wesen der christlichen Gemeinschaft, gemeinsamer Erbauung und Andacht nicht gehörig zu achten. Daher es denn geschah, daß eine gedrängte Menge die Kirche füllte, wenn man einen berühmten Redner hören wollte; daß aber, wenn die Predigt beendigt war, und die Kirchengebete folgten, nur Wenige zurückblieben; „die Predigten — sagten sie — können wir nur in der Kirche hören, beten aber können wir zu Hause eben so gut [1].“ Gegen welchen Mißbrauch Chrysostomus in seinen zu Antiochia und Constantinopel gehaltenen Predigten häufig reden mußte. Daher geschah es auch, daß man, was das Wesen der Kirche ausmacht, vergessend, die Moden, die vom Theater und von den Hörsälen der Prunkredner entlehnt waren, in die kirchlichen Versammlungen hinüberbrachte, da man diese besuchte, um einen Redner zu hören, der schöne Worte machte, oder große Würkungen für den Augenblick auf Einbildungskraft und natürliches

---

1) S. Chrysostom. H. III. de Incomprehensib. §. 6. T. I. 469.

Gefühl hervorbrachte. Daher man Solche bei Stellen, welche besondern Eindruck machten, mit Beifallklatschen (κροτος) unterbrach. Eitle Menschen unter den Geistlichen, denen von der heiligen Sache ihres Berufs das Herz nicht voll war, ließen sich in ihren Predigten dies nur angelegen seyn, solcher Leute Beifallsbezeugungen sich zu erwerben, suchten daher nur ihre glänzende Beredtsamkeit, ihren Witz zu zeigen und recht Auffallendes zu sagen. Aber auch Manche der Bessern, wie ein Gregor von Nazianz, konnten doch die durch diese Mode genährte Eitelkeit nicht ganz überwinden und ließen sich verleiten, in ihren Predigten zu sehr Rhetoren zu werden [1]). Männer von heiligem Ernste, wie ein Chrysostomus, straften nachdrücklich diese prunkrednerische und theatralische Richtung [2]) und sagten, daß durch solche Eitelkeit die ganze Sache der Christen den Heiden verdächtig gemacht werde.

Viele Schnellschreiber beeiferten sich, die Predigten berühmter Redner gleich niederzuschreiben, um sie weiter verbreiten zu können [3]). Die Predigten wurden theils, was doch selten war, ganz abgelesen oder memorirt, theils nach

1) Gregor von Nazianz sagt selbst in seiner Abschiedsrede zu Constantinopel: „κροτησατε χειρας, ὀξυ βοησατε, ἀρατε εἰς ὑψος τον ῥητορα ὑμων.“

2) Wie er bei einer solchen Gelegenheit sagt: „es ist hier kein Theater; ihr sitzt hier nicht, um Comödianten zu sehn:“ „οὐδε γαρ θεατρον ἐστι τα παροντα, οὐ τραγωδους καθησθε θεωμενοι νυν.“ In Matth. H. 17. §. 7.

3) Daher Gregor von Nazianz in seiner zu Constantinopel gehaltenen Abschiedsrede: „χαιρετε γραφιδες φανεραι και λανθανουσαι.“ Daher die Klage des Gaudentius von Brescia, daß seine Predigten von im Verborgnen sitzen-

einem ausgearbeiteten Plane frei gehalten, theils ganz aus dem Stegereif gesprochen. Das Letztere können wir insbesondre daher bemerken, wenn Augustinus sich durch den Text, welchen der Lector von selbst auswählte, in der Wahl des Gegenstandes seiner Predigt leiten ließ, wenn er, wie er selbst sagt, zuweilen von augenblicklichen Eindrücken fortgerissen wurde, seiner Predigt eine andre Richtung zu geben, als er sich ursprünglich vorgesetzt [1]); wenn Chrysostomus von demjenigen, was ihm auf dem Wege zur Kirche begegnete, oder was während des Gottesdienstes sich plötzlich ereignete, den Gegenstand seiner Predigt hernahm [2]).

Der Kirchengesang wurde in dieser Periode regelmäßiger ausgebildet. Neben den Lectores stellte man Kirchensänger an [3]), welche theils allein sangen, theils mit den Chören der Gemeinde abwechselten. Auf den theilnehmenden Gesang der Gemeinde wurde großes Gewicht gelegt [4]).

---

den Notarien ungenau nachgeschrieben worden, s. die Praefat. zu seinen sermones. Daher wir verschiedene abweichende Recensionen von manchen alten Homilien haben.

1) Augustin. in Psalm. 138. §. 1. Maluimus nos in errore lectoris sequi voluntatem Dei, quam nostram in nostro proposito.

2) S. die Predigt, zu welcher Chrysostomus erst auf dem Wege zur Kirche sich das Thema bildete, da er im Winter viele Kranke und Bettler in der Nähe der Kirche hülflos liegen sah und dadurch von Mitleid gerührt sich gedrungen fühlte, seine Zuhörer zu den Werken christlicher Bruderliebe aufzufordern. T. III. opp. ed. Montf. f. 248. Vergl. die Wendung, welche er in einer Predigt nahm, als das Anzünden der Lichter die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer auf sich gezogen. S. T. IV. f. 662.

3) ψαλται, cantores, welche wie die Lectores aus den jüngern Geistlichen genommen wurden.

4) In dem funfzehnten Canon des Concils zu Laodicea wird

Außer den seit ältern Zeiten üblichen Psalmen und den aus Versen der heiligen Schrift zusammengesetzten kurzen Doxologien und Hymnen wurden in der abendländischen Kirche auch die von ausgezeichneten Kirchenlehrern, wie Ambrosius von Mailand und Hilarius von Poitiers, verfaßten geistlichen Lieder in den öffentlichen Kirchengesang eingeführt. Gegen dieses Letztere erklärten sich freilich manche Stimmen, welche verlangten, daß nach altem Gebrauche zum öffentlichen Kirchengesang nichts, als was aus der heiligen Schrift entlehnt sey, gebraucht werde. Und da Sektenstifter und häretische Partheien Kirchenlieder oft gebrauchten, um dadurch ihre eigenthümlichen Religionsmeinungen in Umlauf zu bringen, so wurden deshalb alle nicht von Alters her in dem Kirchengebrauch vorhandenen Lieder besonders verdächtig [1]).

---

zwar verordnet, daß kein Andrer als die angestellten Kirchensänger bei dem Gottesdienste singen sollte (περι του μη δειν πλεον των κανονικων ψαλτων των ἐπι τον ἀμβωνα ἀναβαινοντων και ἀπο διφθερας (die kirchlichen Gesangbücher) ψαλλοντων ἑτερους τινας ψαλλειν ἐν ἐκκλησιᾳ); aber schwerlich ist dies so zu verstehn, daß dadurch die Theilnahme der Gemeinde an dem Kirchengesang ganz ausgeschlossen seyn sollte. Wenigstens würde dies sonst als eine temporaire und provinzielle Einrichtung angesehn werden müssen, und diese würde mit dem herrschenden Gebrauch der orientalischen Kirche, in welcher die ausgezeichneten Kirchenlehrer, wie Basilius von Caesarea, Chrysostomus, auf die Ausbildung des Gemeindegesangs viele Sorgfalt verwandten, in Widerspruch stehn. Höchst wahrscheinlich ist dieser Canon nur so zu verstehn, daß die Stelle der eigentlichen Kirchensänger keine Andern als Cleriker vertreten sollten, so daß der Gemeindegesang ganz unabhängig davon bestand.

1) S. Concil. Laodicen. c. 59. ὅτι οὐ δει ἰδιωτικους ψαλμους

Schon mußte man aber sowohl in der abendländischen als in der griechischen Kirche darüber klagen, daß der Kirchengesang eine zu künstlerische und zu theatralische Richtung genommen und von der ursprünglichen Einfalt sich entfernt hatte, wie der egyptische Abt Pambo im vierten Jahrhundert über die Einführung heidnischer Melodieen in den Kirchengesang [1]), wie der Abt Isidorus von Pelusium über den theatralischen Kirchengesang, besonders der Frauen, klagte, welcher, statt Empfindungen der Buße hervorzurufen, vielmehr sündhafte Begierden erwecke [2]); und

---

λεγεσθαι ἐν τῃ ἐκκλησιᾳ. Das erste Concil zu Braga vom J. 561 c. 12. gegen die Priscillianisten, ut extra psalmos vel Scripturas canonicas nihil poëtice compositum in ecclesia psallatur. Dagegen vertheidigte das vierte Concil zu Toledo v. J. 633 c. 13. den Gebrauch solcher Kirchenlieder, wie die von Hilarius und Ambrosius verfaßten. Auch die alten aus der Schrift entlehnten Hymnen und Doxologieen seyen nicht ohne menschliche Zusätze. Wie von Menschen zusammengesetzte Gebete und liturgische Formeln gebraucht würden, müßten auch von Menschen gedichtete Lieder gebraucht werden.

1) S. das Gespräch des Abts Pambo mit seinen Schülern über den zu künstlerischen Kirchengesang in Alexandria nach heidnischen Melodien (κανονες και τροπαρια): „Die Mönche — sagt er — sind nicht in die Einöde gekommen, um schöne Melodien zu singen, und Hände und Füße zu bewegen. μελῳδουσιν ᾀσματα και ῥυθμιζουσιν ἠχους και σειουσι χειρας και μεταβαινουσι (βαλλουσι?) ποδας. S. die vom Abt Gerbert herausgegebenen scriptores ecclesiastici de Musica T. I. 1784. p. 3.

2) Isidor. Pelus. l. I. ep. 90. Κατανυξιν μεν ἐκ των θειων ὑμνων οὐχ' ὑπομενουσι, τῃ δε του μελους ἡδυτητι εἰς ἐρεθισμον παθηματων χρωμενοι, οὐδεν αὐτην ἐχειν πλεον των ἐπι σκηνης ᾀσματων λογιζονται.

Hieronymus sagt auf Veranlassung der Worte des Apostels Paulus, Ephes. 5, 19.[1]: „Mögen dies unsre Jünglinge hören, mögen dies diejenigen hören, deren Amt es ist, in der Kirche zu singen; nicht mit der Stimme, sondern mit dem Herzen sollen wir Gott singen, nicht wie Comödianten sollen wir durch süße Getränke den Hals geschmeidig machen, auf daß wir in der Kirche theatralische Gesänge und Melodieen hören können; sondern Furcht Gottes, Frömmigkeit und Schriftkenntniß sollen unsre Gesänge beseelen, daß nicht die Stimme des Singenden, sondern das vorgetragene göttliche Wort das Anziehende sey, daß der böse Geist, der einen Saul beseelte, gebannt werde aus denen, welche auf gleiche Weise von ihm besessen sind, nicht aber vielmehr der böse Geist eingeladen werde zu denen, welche aus dem Hause Gottes ein heidnisches Theater gemacht haben."

Wir gehn zur Verwaltung der Sakramente über.

Was zuerst die Taufe betrifft, so war die Kindertaufe, wie wir schon am Ende der vorigen Periode dies bemerkten, jetzt allgemein als apostolische Stiftung anerkannt; aber man kann hier von der Theorie durchaus nicht auf die Praxis schließen. Es fehlte doch noch viel daran, daß besonders in der griechischen Kirche die als nothwendig anerkannte Kindertaufe im Leben allgemein eingeführt worden wäre. Theils dieselbe von der Verwechselung des Inneren und des Aeußeren bei der Taufe ausgehende falsche Vorstellungsweise, welche nachher dazu führte, den Werth der

---

1) S. Commentar. in ep. Ephes. l. III. c. V. T. IV. f. 387. ed. Martianay.

Kindertaufe zu überschätzen, theils die frivole, gegen alle höheren Angelegenheiten gleichgültige Denkweise so Vieler, welche nur den christlichen Schein mit dem heidnischen vertauscht hatten, alles dies zusammenkommend trug dazu bei, daß die in der Theorie als nothwendig anerkannte Kindertaufe doch in dem kirchlichen Leben während der ersten Hälfte dieser Periode unter den orientalischen Christen noch so wenig Eingang finden konnte.

Da man Wiedergeburt und Taufe zu verwechseln gewohnt war, da man die Taufgnade an das Aeußerliche der Taufe, an das Abgeschlossene der äußerlichen Handlung binden zu müssen meinte, da man nicht erkannte, daß sie etwas durch das ganze Leben Fortgehendes und Fortwürkendes seyn solle, so fürchteten daher manche fromme, aber in einem Mißverstande befangene Eltern, dem schwachen, unsichern Alter ihrer Kinder die Taufgnade anzuvertrauen, welche, einmal durch Sünde verloren, nicht wieder gewonnen werden könne. Sie wünschten dieselbe vielmehr als eine Zuflucht aus den Versuchungen und Stürmen des unsichern Lebens dem entschiedenern und gereifteren Alter vorzubehalten.

Zu einer Mutter, welche in diesem Sinne handelte, sagt Gregor von Nazianz: „Laß das Böse in deinem Kinde keinen Raum gewinnen; es werde von der Windel an geheiligt, dem heiligen Geiste geweiht. Du fürchtest das göttliche Siegel wegen der Schwäche der Natur. Was für eine engherzige und kleingläubige Mutter bist du! Die Anna weihete ihren Samuel Gott, noch ehe er geboren war; sie machte ihn nach seiner Geburt sogleich zum Prie-

ster, und sie erzog ihn in und mit dem Priestergewande; statt das Menschliche zu fürchten, vertraute sie auf Gott [1])." Andre aber wurden nicht, wie diese, durch eine falsche Vorstellung des Verstandes, sondern durch einen Wahn, welcher von der Wurzel einer ganz ungöttlichen Gesinnung ausging, bewogen, ihre Taufe aufzuschieben. Sie kannten den Gott, an den denken zu müssen sie gern überhoben gewesen wären, nur als den allmächtigen Richter, dessen Strafen ihr nicht zu beschwichtigendes Gewissen ihnen drohte, und sie suchten in der Taufe ein Verwahrungsmittel gegen diese Strafen, ohne daß sie doch ihren sündhaften Lüsten entsagen wollten. Sie wollten mit Gott und Christus einen eigentlichen Vertrag und Handel schließen [2]), um so lange als möglich ihre sündhaften Lüste zu genießen, und doch noch zuletzt durch die magische Sündentilgung der Taufe mit einem Male von aller Sünde gereinigt die Seligkeit zu erlangen [3]). Viele warteten daher mit der Taufe, bis sie durch tödtliche Krankheit oder eine andre plötzliche Gefahr an den nahe bevorstehenden Tod erinnert wurden [4]). Daher geschah es, daß bei öffentlichen Unglücksfällen, Erdbeben, Kriegsgefahren eine große Menge zur Taufe eilte und die

1) Orat. 40. f. 648.

2) Mit Recht nennt sie Gregor von Nazianz l. c. f. 643.: „χριστοκαπήλους και χριστεμπορους."

3) Gregor von Nyssa, de baptismo T. II. f. 221., nennt es treffend: „καινη και παραδοξος ἐμπορια, οὐ χρυσου και ἐσθητος, ἀλλα πληθους ἀνομιων, καπηλεια περιεργος της κατα ψυχην καθαρσεως.

4) προς τας ἐσχατας ἀναπνοας την οἰκειαν ἀναβαλλομενοι σωτηριαν. Chrysostom. h. 18. in Joh. §. 1.

die Zahl der vorhandenen Geistlichen kaum hinreichte, Allen zu helfen [1]).

Bei Manchen, welche erst in späterer Lebenszeit zur Taufe gelangten, hatte nun allerdings diese Einrichtung das Vortheilhafte, daß die wahre Bedeutung der Taufhandlung sich bei ihnen mehr zeigen konnte. Erst wenn sie durch innere oder äußere Lebensfügungen zu dem Entschlusse gelangt waren, mit ganzer Seele Christen zu werden, ließen sie sich taufen, und die Taufe war dann bei ihnen nicht ein bloßes opus operatum; sondern sie bildete bei ihnen dann würklich den neuen Abschnitt eines in der Gesinnung gottgeweihten Lebens. So geschah es, daß Manche von der Taufe an sich die buchstäbliche Beobachtung der Vorschriften Christi angelegen seyn ließen, keinen Eid mehr leisteten, Manche auch äußerlich der Welt entsagten und Mönche wurden, was auf jeden Fall davon zeugt, welche Bedeutung die Taufhandlung bei ihnen hatte. Aber von der andern Seite war die Ursache des Aufschiebens der Taufe bei Vielen ihr Mangel an Interesse für die Religion, das Aufwachsen und Fortleben in einem Gemisch von heidnischem und christlichem

---

1) Gregor von Nyssa erwähnt in der angeführten Predigt einen Vorfall, der Vielen zum abschreckenden Beispiele dienen sollte. Ein junger Mann aus einer angesehenen Familie in der Stadt Komana in Pontus wurde, da er um zu kundschaften ausgegangen war, von den Gothen, welche schon die Vorstadt eingenommen hatten, tödtlich verwundet. Da er sterbend niederfiel, bat er voll Verzweiflung mit kläglichem Geschrei um die Taufe, welche er in diesem Augenblick von Keinem erhalten konnte. Freilich würde er mit einem richtigern Begriffe von der Taufe und von der Sündenvergebung in diesen traurigen Zustand nicht gerathen seyn.

Aberglauben, und so ist es auch nicht zu läugnen, daß die Nichteinführung der Kindertaufe besonders dazu beitrug, daß dieser traurige Zustand fortgepflanzt wurde. Durch die Taufe würden die Kinder gleich in eine gewisse Verbindung mit der Kirche hineingekommen und dem Einflusse derselben wenigstens näher gebracht worden seyn, statt daß sie nun von der Geburt an dem heidnischen Aberglauben zugeführt wurden und oft von jeder Berührung mit dem Christenthum in ihrer ersten Erziehung entfernt blieben. Man empfahl die Kinder nicht Gott und dem Erlöser im Gebet, sondern man rief alte Frauen herbei, welche durch Amulette und andere von heidnischem Aberglauben ersonnene Bewahrungsmittel das Leben der Kinder sicher stellen sollten [1]).

Wir bemerkten in der vorigen Periode, daß unter den Katechumenen zwei Klassen gemacht wurden; zu diesen kam bis zum Anfang des vierten Jahrhunderts noch eine dritte hinzu. Man unterschied zuerst im Allgemeinen diejenigen, welche sich zum Christenthum bekannten, obgleich sie die vollständige Erkenntniß der christlichen Lehre und die Taufe noch nicht empfangen hatten, die Katechumenen im allgemeinen Sinne des Worts, welche auch schon in einem unbestimmteren Sinne des Wortes Christen genannt wurden [2]), und die vollständig unterrichteten, getauften Chri-

1) Chrysostomus setzt die christliche Weihe, welche das Kind von Anfang an empfangen sollte, dem heidnischen Aberglauben, dem es sogleich zugeführt wurde, entgegen: „τα περιαπτα και τους κωδωνας τους της χειρος ἐξηρτημενους και τον κοκκινον στημονα και τα ἀλλα τα πολλης ἀνοιας γεμοντα, δεον μηδεν ἑτερον τῳ παιδι περιτιθεναι ἀλλ᾽ ἠ την ἀπο του σταυρου φυλακην. Hom. 12. in ep. I. ad Corinth. §. 7.

2) Daher der Akt des Bischofs oder Presbyters, welcher die

sten [1]). Die niedrigste Classe unter diesen bildeten die *ἀκροωμενοι*, *ἀκροαται* oder auditores, audientes, welche ihren Namen daher erhalten hatten, weil sie nur das Vorlesen der Schrift und die Predigt mit anhören durften, sodann entlassen wurden [2]).

Die zweite Classe bildeten diejenigen, welche schon genauern Unterricht im Christenthum erhielten, für welche ein besonderes Kirchengebet gehalten wurde, welche knieend

---

Nichtchristen als Candidaten der christlichen Kirche in die erste Klasse der Katechumenen aufnahm, indem er ein Kreuz über sie machte: ποιειν χριστιανους Concil. oecum. Constantinop. I. c. 7. ποιειν χριστιανον.

1) Die Unterscheidung Christiani ac fideles und Christiani et Catechumeni. Cod. Theodos. de apostat. l. 2.

2) Einige haben angenommen, daß es eine noch niedrigere Classe gegeben habe, diejenigen, welche der kirchlichen Versammlung noch gar nicht beiwohnen durften, die ἐξωθουμενοι. Da jenes Zuhören aber sogar den Heiden und Juden verstattet war, so läßt sich um so weniger annehmen, daß eine Classe der Katechumenen bloß darnach, daß ihr dies noch nicht verstattet worden, sollte benannt worden seyn. Der Name ἐξωθουμενοι als Bezeichnung — nicht einer noch nicht geschehenen Aufnahme, sondern einer Ausstoßung der schon Aufgenommenen würde auch in dieser Hinsicht gar nicht passend seyn. Der V. Canon des Concils zu Neocaesarea (in welchem nur verordnet wird, daß diejenigen ἀκροαται, welche eine des Christennamens sie unwürdig machende Sünde begangen hätten, da sie nicht zur Strafe in eine niedrigere Classe der Katechumenen versetzt werden könnten, von denselben ganz ausgeschlossen werden sollten) kann unmöglich zur Annahme einer besondern Classe der Ausgestoßenen unter den Katechumenen berechtigen, da vielmehr hier von Solchen die Rede ist, welche überhaupt zu den Katechumenen gar nicht mehr gehören sollten.

den Segen des Bischofs empfingen; daher die Namen ὑποπιπτοντες, γονυκλινοντες, Genuflectentes, Prostrati, auch Katechumenen im engeren Sinne des Wortes genannt. Dieses Kirchengebet war so eingerichtet, daß es das Bedürfniß der Erleuchtung durch den göttlichen Geist, ohne welche die göttliche Lehre nicht lebendig erkannt werden kann, den nothwendigen Zusammenhang des Glaubens und des Lebens ihnen recht zum Bewußtseyn bringen und der Theilnahme der ganzen Gemeinde an allen ihren Angelegenheiten sie versichern sollte [1]).

1) Um eine Probe von der Art zu geben, wie sich der christliche Sinn in diesen Gebeten aussprach, wollen wir die Form dieses Gebets nach der Liturgie der alten antiochenischen Kirche hierhersetzen: „Daß der allbarmherzige Gott ihr Gebet erhöre, daß Er die Ohren ihrer Herzen öffne, so daß sie vernehmen mögen, was kein Auge gesehn und kein Ohr vernommen hat, daß Er in dem Worte der Wahrheit sie unterrichte, daß Er die Gottesfurcht in ihre Herzen aussäe, und den Glauben an Seine Wahrheit in ihren Seelen befestige, daß Er das Evangelium der Gerechtigkeit ihnen offenbare, daß Er ihnen verleihe einen göttlichen Sinn, einen besonnenen Verstand und einen tugendhaften Lebenswandel, so daß sie alle Zeit, was Gottes ist, denken und üben, in dem Gesetze Gottes Tag und Nacht wohnen mögen, daß Er sie rette aus allem bösen Wesen, aus allen teuflischen Sünden und allen Versuchungen des Bösen, daß Er sie würdige zu rechter Zeit der Wiedergeburt, der Vergebung der Sünden, der Bekleidung mit dem neuen unvergänglichen göttlichen Leben (ἐνδυμα της ἀφθαρσιας s. Abth. 3. und unten die Lehre von der Taufe), daß Er segne ihren Ein- und Ausgang, ihre Familien, ihr Gesinde, daß Er mehre ihre Kinder, sie segne und zur Altersreife führe und sie weise mache, daß Er Alles, was ihnen bevorsteht, zum Besten lenke." Der Diakonus hieß dann die Katechumenen, welche bei diesem Gebet niedergekniet waren, aufstehn

Aus dieser Classe traten sie unter diejenigen, welche sich zur Taufe meldeten, die Taufkandidaten [1]), die Competentes [2]), φωτιζομενοι. Sie lernten das Glaubenssymbol auswendig, da dies durch das lebendige Wort fortgepflanzt, in dem lebendigen Bewußtseyn niedergeschrieben, nicht an den todten Buchstaben der Schrift geheftet werden sollte (s. B. I. Abth. 2. S. 540.), und dieses Bekenntniß, als wesentlicher Inhalt der christlichen Lehre, wurde ihnen durch die Vorträge des Bischofs oder des Presbyters erklärt. Zu den symbolischen Gebräuchen bei der Vorbereitung zur Taufe und bei der Taufhandlung selbst, von denen wir in der vorigen Periode gesprochen haben, kamen noch

---

und forderte sie selbst auf zu bitten „um den Engel des Friedens, um Frieden für Alles, was ihnen bevorstehe, Frieden für die gegenwärtigen Tage und Frieden für alle Tage ihres Lebens und um ein christliches Ende." Er schloß damit: „Empfehlt euch dem lebendigen Gott und seinem Christus." Dann empfingen sie den Segen des Bischofs, in welchen die ganze Gemeinde durch ihr Amen einstimmte. S. Chrysostom. in ep. II. ad Corinth. Hom. II. §. 5.

1) Ihr Name wurde in die Kirchenbücher, die diptycha, die matricula ecclesiae deshalb eingetragen, nomen dare baptismo, die ὀνοματογραφια in dem Prolog Cyrills zu seinen Katechesen §. 1. und darauf spielt die mystische Deutung des Gregor von Nyssa an, de baptismo T. II. f. 216., „daß, wie er die Namen mit Dinte in das irdische Buch einschreibe, so Gott sie mit Seinem Finger in das unvergängliche Buch eintragen möge" δοτε μοι τα ὀνοματα, ἱνα ἐγω μεν αὐτα ταις αἰσθηταις ἐγχαραξω βιβλοις. In der fünften Action des Concils unter dem Mennas v. J. 536 kommt ein Diakonus vor, ὁ τας προσηγοριας των εἰς το βαπτισμα προσιοντων ἐγγραφειν τεταγμενος.

2) Simul petentes regnum coelorum. Augustin. S. 216.

neue hinzu, doch nicht in allen Kirchen dieselben. Ein ziemlich allgemein verbreiteter Gebrauch scheint es gewesen zu seyn, daß man ihnen, bis sie an der Octave der vollendeten Taufhandlung (in der abendländischen Kirche s. oben) feierlich in die übrige Gemeinde aufgenommen wurden, Haupt und Gesicht in der Kirche verhüllte, was wohl, wie es Cyrill von Jerusalem erklärt, ursprünglich die Bedeutung haben sollte, sie vor Zerstreuung durch die Wahrnehmung fremdartiger Gegenstände zu warnen; nachher legte man, an die Erklärung des Apostels Paulus in dem ersten Briefe an die Korinther sich anschließend, noch die Bedeutung hinein, daß, wie die Verhüllung Zeichen der Abhängigkeit und Unmündigkeit sey, also die Enthüllung Zeichen der Freiheit und Mündigkeit, welche ihnen als Wiedergebornen zuerkannt werde, seyn sollte [1]). Zu dem Exorcismus kam noch hinzu das Anhauchen (ἐμφυσᾳν, insufflare), wie jenes die Befreiung vom bösen Geiste, so dieses die Mittheilung des heiligen Geistes bezeichnend. Dann berührte der Bischof das Ohr des zu Taufenden, indem er nach Mark. 7, 34. sprach: Ephatha, öffne dich, daß dir Gott einen offnen Verstand schenken möge, um geschickt zu lernen und zu antworten [2]). In der nordafrikanischen Kirche gab der Bischof denen, welche er als Competentes annahm, indem

---

1) Cyrill. Prolog. c. V. ἐσκεπασται σου το προσωπον, ἱνα σχολαση λοιπον ἡ διανοια. Augustin. S. 376. §. 2. hodie octavae dicuntur infantium, revelanda sunt capita eorum, quod est indicium libertatis.

2) Das sacramentum apertionis. Ambros. de iis, qui mysteriis initiantur c. I. S. das ihm zugeschriebene Werk de sacramentis l. I. c. I.

er zum Zeichen der Weihe das Kreuz über sie machte, etwas von dem Salze, über welches auf dem Altar der Segen gesprochen worden, wodurch das dem Competenten mitzutheilende göttliche Wort als das wahre Salz für die menschliche Natur angedeutet werden sollte [1]). Wenn die Taufe vor sich ging, wurde der zu Taufende in den Vorhof der Taufkapelle (das Baptisterium) geführt; er stellte sich zuerst gegen Westen als ein Symbol der Finsterniß, der er nun entsagen sollte, und er sprach, den Satan wie gegenwärtig anredend, die Entsagungsformel aus, von deren Ursprung und Bedeutung wir bei der vorigen Periode gesprochen haben: „Ich entsage dir, Satan, allen deinen Werken, allen deinen Aufzügen und allem deinen Dienste [2]).“ Sodann wandte er sich gegen Osten als das Symbol des Lichts, zu welchem er nun aus der Finsterniß übertreten wollte, und er sprach, wie Christus anredend: „Dir, o Christus, sage ich mich zu [3]).“

Schon in der vorigen Periode bemerkten wir den Gebrauch der **Salbung** bei der Taufe [4]). In dieser Periode, da man die Symbole zu vervielfältigen liebte, bildete sich der Gebrauch einer zwiefachen Salbung; die Eine, als die vorbereitende, Bezeichnung der durch die Gemeinschaft mit Christus dem Gläubigen zu ertheilenden Weihe, wodurch er von der Sünde des alten Menschen, dessen Ausziehung

1) Augustin. de catechizandis rudib. c. 26. Confession. l. I. c. 11.

2) ἀποτασσομαι σοι, σατανα, και πασῃ τῃ πομπῃ σου και πασῃ τῃ λατρειᾳ σου.

3) συντασσομαι σοι, Χριστε.

4) S. B. I. Abth. 2. S. 558.

durch das Ablegen der Kleider so eben dargestellt worden, befreit werden sollte [1]). Die zweite Salbung mit dem geweihten Oel (dem χρισμα), dieselbe symbolische Handlung, welche wir schon in der vorigen Periode fanden, bezeichnete die Vollendung der Taufe durch die vollständige göttliche Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, die Mittheilung des heiligen Geistes als der Weihe zu dem geistigen christlichen Priesterthum [2]). Bei der ersten Salbung wurde nur das Haupt bestrichen; bei dieser Stirn, Ohren, Nase und Brust, um anzuzeigen, wie diese Weihe durch das göttliche Leben die ganze menschliche Natur durchströmen und verklären sollte.

Wir bemerkten in der vorigen Periode, wie in der abendländischen Kirche aus der Firmelung oder der Handauflegung durch den Bischof als Symbol der Mittheilung des heiligen Geistes (s. oben), welche Anfangs mit dem Taufakt Ein Ganzes ausmachte, nachher ein besonders Sakrament geworden. Die Ideen, welche man mit der Ertheilung jenes Chrisma und welche man mit der bischöflichen Handauflegung verband, waren allerdings so verwandt, daß man leicht veranlaßt werden konnte, Beides unter Einem Begriffe zusammen zu fassen und zu Einem Akt mit einander zu verbinden. Doch fand in dieser Hinsicht noch ein Schwanken statt [3]).

---

1) Cyrill. Mystagog. II. cap. 3. κοινωνοι εγινεσθε της καλλιελαιου Ιησου Χριστου. Constit. apostol. VII, 22.

2) τουτου του ἁγιου χρισματος καταξιωθεντες καλεισθε χριστιανοι sagt Cyrill von Jerusalem Cateches. Mystagog. III. c. 4. conf. Concil. Laodic. c. 48.

3) Hieronymus rechnet zu dem, was dem Bischof vorbehalten war, als Einen Akt zusammen nur die manus impositio

Die Getauften zogen nun weiße Gewänder an als Zeichen der Wiedergeburt zu einem neuen göttlichen Leben, der kindlichen Unschuld, wie ja das Ausziehen der alten Kleider Symbol der Ablegung des alten Menschen gewesen war. Sodann pflanzte sich in abendländischen Kirchen auch noch jener Gebrauch aus der vorigen Periode fort, nach welchem ihnen eine Mischung von Milch und Honig als Symbol der kindlichen Unschuld (Vorbild der ihnen mitzutheilenden Communion) gegeben wurde [1]).

---

und invocatio Spiritus sancti. Adversus Luciferianos §. 8. Auch Augustin sieht in seinem Werke de baptismo contra Donatistas l. V. §. 33. nur die manus impositio als nothwendig für diejenigen an, welche schon in einer haeretischen Gemeinde die Taufe erhalten hätten (und so auch Siricius ep. ad Himerium §. 2.), so daß demnach die Confirmation nur in der bischöflichen Handauflegung bestehn würde. Aber der siebente Canon des Concils von Laodicea verordnet, daß die Fideles aus mehreren Sekten, deren Taufe man als gültig anerkannte, nicht früher zur Communion sollten zugelassen werden, bis sie das Chrisma empfangen hätten. Der römische Bischof Innocentius entschied endlich in seinen Dekretalen an den Bischof Decentius v. J. 416. §. 6. ausdrücklich, daß die Salbung der Stirn zu dem allein dem Bischof zugeeigneten Akt der consignatio (im Mittelalter confirmatio genannt), gehöre. »Hoc autem pontificium solis deberi episcopis, ut vel consignent vel paracletum Spiritum tradant. Presbyteris chrismate baptizatos unguere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum paracletum.

1) Hieronym. adv. Lucif. §. 8. Cod. canon. eccles. Afr. canon. 37. „mel et lac et quod uno die sollennissimo, — wahrscheinlich der Ostersabbath oder der Ostersonntag — (wahrscheinlicher das Erstere, weil sie am Ostersonntag schon mit zur Communion gingen) — in infantum mysterio solet offerri."

Zu den schon in der vorigen Periode besonders üblichen Taufzeiten, unter welchen jedoch der Ostersabbath immer die vorherrschendste blieb, kam jetzt in der griechischen Kirche noch das Epiphanienfest, welches wegen der Beziehung auf die Taufe Christi als Taufzeit besonders beliebt wurde, wie hingegen in der griechischen Kirche das Pfingstfest nicht zu den üblichen Taufzeiten gehörte [1]). Der freie evangelische Geist des Chrysostomus erklärt sich gegen diejenigen, welche die Taufe an eine bestimmte Zeit binden wollten und welche meinten, außerhalb derselben könne keine rechte Taufe statt finden; er führt dagegen die Beispiele aus der Apostelgeschichte an [2]). Der enge Geist der römischen Kirche hingegen veranlaßte auch hier zuerst eine Beschränkung der christlichen Freiheit, da der römische Bischof Siricius in seiner Decretale an den Bischof Himerius von Tarraco in Spanien v. J. 385 es eine Verwegenheit der spanischen Priester nannte, daß sie auch zu Weihnachten, am Epiphanienfest und an den Apostel- und Märtyrerfesten zahlreiche Schaaren tauften; er verordnete dagegen, daß, die Taufe der Kinder gleich nach der Geburt und Fälle der Noth ausgenommen, nur am Oster- und Pfingstfest Taufen statt finden sollten [3]).

Nach diesen zweien Bestandtheilen der kirchlichen Versammlungen, den Katechumenen [4]) und den gläubigen

1) Chrysost. H. I. in act. ap. §. 6. Er deutet hier den Grund an, weil Fasten mit zur Vorbereitung für die Taufe gehörte, und in der ganzen Pfingstzeit kein Fasten statt fand.

2) H. I. in act. ap. §. 8.

3) S. die Decretale §. 3.

4) In Beziehung auf dasjenige, was zwischen beiden Abschnit-

Getauften zerfiel der ganze Gottesdienst in die beiden Abschnitte, in denjenigen, an welchem die Katechumenen Theil nehmen durften, welcher das Vorlesen der Schrift und die Predigt umfaßte, das vorherrschend Didaktische, und in denjenigen, an dem nur die Getauften Theil nehmen durften, Alles was sich auf die Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen bezog, die Communion, alle derselben vorangehende

---

ten vor sich ging, scheint doch die Einrichtung nicht überall gleich gewesen zu seyn, was insbesondre die Zahl der einzelnen Kirchengebete für die verschiedenen Abtheilungen unter den Christen betrifft. In dem neunzehnten Canon des Concils zu Laodicea wird nach der Predigt zuerst erwähnt das Gebet für die Katechumenen, dann nach Entlassung derselben das Gebet für die Poenitentes. In den apostolischen Constitutionen kommt auch noch ein besonderes Gebet für die Competentes vor; aber der Verfasser dieser Constitutionen sucht das Liturgische auf alle Weise zu vervielfältigen, und es fragt sich, ob ein solches Kirchengebet je in der Praxis bestand; wir finden bei dem Chrysostomus keine Spur davon. Wohl kommt aber bei diesem, H. III. de incomprehensib. §. 6. T. I. f. 469. ein besonderes Kirchengebet für die Energumenen vor, welches in dem angeführten Canon des Laodicenischen Concils auch nicht genannt wird. Es läßt sich aber wohl denken, daß diese Art von Kranken nur in größeren Städten und unter besonderen klimatischen Verhältnissen in so großer Anzahl vorhanden seyn konnte, um eine besondere Klasse bei dem Gottesdienste auszumachen, für die ein besonderes Gebet gehalten wurde. Alle diese Kirchengebete kennen wir aber nur aus orientalischen Quellen. Es fragt sich, ob in der abendländischen Kirche außer dem allgemeinen Kirchengebet für die verschiedenen Stände unter den Christen auch noch diese besonderen Kirchengebete bestanden. Augustin läßt Sermo 49. §. 8. die Entlassung der Katechumenen und sodann das Vaterunser, welches nur für die getauften Gläubigen bestimmt war, die εὐχὴ τῶν πιστῶν, gleich auf die Predigt folgen.

Kirchengebete, die missa catechumenorum und die missa fidelium (λειτουργια των κατηχουμενων und των πιςων) [1]. Welche Abtheilung natürlich mit der allgemeinern Einführung der Kindertaufe wegfallen mußte.

Wir gehn also nun von der Missa Catechumenorum zur Missa Fidelium über und reden daher zuerst von den Vorbereitungen zur Feier der Communion.

Die Trennung des Abendmahls von den Agapen war, wie wir bemerkten (s. B. I. Abth. 2. S. 582.), schon in der vorigen Periode längst entschieden. Die ursprüngliche Feier derselben war von der Anschauungsweise dieser Zeit so weit entfernt, daß die Homileten sich von derselben nicht einmal eine richtige Vorstellung machen konnten [2]. Die Agapen hatten ihre ursprüngliche Bedeutung verloren. Es waren jetzt Mahlzeiten, welche einzelne begüterte Mitglieder der Gemeinde den Aermeren gaben und in welchen sie

---

1) Das Wort missa ist in der Latinität dieser Zeit ein Substantiv und gleichbedeutend mit missio. Die Entlassung irgend einer Versammlung wurde missa genannt. Avitus von Vienne ep. I. In ecclesia palatioque missa fieri pronuntiatur, cum populus ab observantia dimittitur. In diesem Sinne gebraucht Augustin das Wort S. 49. §. 8. Post sermonem fit missa catechumenorum. Da das Wort nun eigentlich die Entlassung der Katechumenen bezeichnete, wurde es sodann metonymisch auf die verschiedenen Abschnitte des Gottesdienstes, welche dieser Entlassung vorangingen oder auf dieselbe folgten, und endlich ganz besonders auf die darauf folgende Communionfeier, auch synekdochisch auf das Ganze eines vollständigen Gottesdienstes übertragen. So bildete sich der nachher gewöhnliche Sprachgebrauch mit dem Worte Missa, Messe.

2) Wie z. B. Chrysostomus in der sieben und zwanzigsten Homilie über den ersten Brief an die Korinther.

denselben bessere Speisen, als ihnen sonst zu Theil werden konnten, vorsetzten [1]). Der finstere ascetische Geist, dessen Opposition gegen die Agapen wir schon in der vorigen Periode wahrnahmen, setzte dieselbe auch in dieser Periode fort. Das oben angeführte Concil zu Gangra, welches dieser einseitigen ascetischen Richtung Widerstand leistete, nahm die Agapen in Schutz, indem es in seinem eilften Canon das Verdammungsurtheil über diejenigen aussprach, welche, wenn aus christlicher Gesinnung Agapen angestellt, und zur Ehre des Herrn die Brüder eingeladen würden, Solches verachteten und solchen Einladungen deshalb nicht folgen wollten. Andre Concilien verboten nicht die Agapen an und für sich, sondern nur das Halten derselben in den Kirchen [2]).

Was die Abendmahlsliturgie dieser Periode betrifft [3]), so liegt derselben die ächtchristliche Auffassung von dem heiligen Abendmahl als Darstellung göttlicher Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit ihrem Erlöser und unter einander zum Grunde. Es war daher Alles darauf angelegt, diese Gedanken in dem Bewußtseyn der Christen hervorzurufen, daß sie jetzt zur Gemeinschaft mit dem zum Himmel erhöh-

1) Augustin. c. Faustum l. 20. c. 20. Agapes nostrae pauperes pascunt, sive frugibus sive carnibus. Plerumque in agapibus etiam carnes pauperibus erogantur.

2) Concil. Laodicen. c. 28. Concil. Hippon. 393. oder Cod. canon. eccles. Afr. 42. später Concil. Trullan. II. c. 74.

3) Wie wir dieselbe aus den apostolischen Constitutionen, aus dem V. unter den λογοις μυσταγωγικοις des Cyrillus und aus den zerstreuten Bruchstücken in den Homilien des Chrysostomus, auch aus einzelnen Andeutungen in den Predigten Augustinus und Anderer kennen lernen.

ten Christus berufen würden und dem Geiste nach zu Ihm in den Himmel sich erheben sollten; daß, obgleich Alles freie Mittheilung der göttlichen Gnade sey, sie doch durch die Richtung des Gemüths zu dem Erlöser hin und durch den Glauben an Ihn dafür empfänglich seyn müßten, daß sie ohne die gegenseitige Liebe unter einander auch mit dem Erlöser in keiner Gemeinschaft stehn könnten. Der Diakonus forderte Alle auf, einander den Bruderkuß zu ertheilen als Aufforderung zur brüderlichen Gemeinschaft der Herzen, ohne die keine rechte Abendmahlsfeier statt finden könne [1]. Dann forderte der Diakonus die Versammelten auf, einander selbst und einander gegenseitig zu prüfen, ob auch Unwürdige unter ihnen seyen [2], namentlich nicht bloß in dieser Hinsicht, ob kein Katechumene, kein Ungläubiger, kein Häretiker unter ihnen sey; sondern auch, ob Keiner gegen den Andern etwas auf dem Herzen habe, ob kein Heuchler unter ihnen sey [3]. „Laßt uns alle aufrecht zum Herrn den Blick gerichtet dastehn mit Furcht und Zittern (im Bewußtseyn unsrer Unwürdigkeit und Schwäche und der Erhabenheit dessen, der sich mit uns verbinden will) [4].“

---

1) ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ oder bei Cyrill ἀλλήλους ἀπολάβετε καὶ ἀλλήλους ἀσπαζώμεθα. Welche letztere Formel wohl anzeigen sollte, daß die Geistlichen dies nicht bloß der Gemeinde, sondern auch einander selbst zurufen müßten.

2) ἐπιγινώσκετε ἀλλήλους nach Chrysostomus.

3) μή τις κατά τινος, μή τις ἐν ὑποκρίσει.

4) ὀρθοὶ πρὸς κύριον μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἑστῶτες ὦμεν προσφέρειν. In dem προσφέρειν liegt zwar der Opferbegriff; doch kann sich dies in diesem Zusammenhange noch beziehen auf den in geistiger symbolischer Bedeutung aufgefaßten

Sodann sprach der Diakonus auch, um noch bestimmter hervorzuheben, daß nur dem auf das Himmlische gerichteten Sinne die Gemeinschaft mit dem Erlöser zu Theil werden könne: „droben das Herz [1]),“ und die Gemeinde antwortete darauf: „Ja zum Herrn haben wir das Herz erhoben [2]).“ Der ursprünglichen Bedeutung und Feier gemäß erfolgte sodann die Aufforderung des Bischofs an die Gemeinde zur Gemeinschaft des Dankes für alle Segnungen der Schöpfung und Erlösung [3]), und die Gemeinde beantwortete die Aufforderung des Bischofs mit den Worten: „Ja es ist Recht und Schuldigkeit, daß wir dem Herrn danken [4]).“ Bevor das Abendmahl ausgetheilt wurde, sprach der Bischof, um anzuzeigen, daß man das Heilige nur mit heiligem Sinn empfangen könne: „Das Heilige den Heiligen [5]).“ Die Gemeinde aber sprach das Bewußtseyn aus, daß kein Mensch aus sich selbst heilig sey, daß nur Ein Heiliger sey, durch den Glauben an welchen allein alle Sün-

---

Opferbegriff s. B. I. Abth. 2. S. 587., und auffallend ist es zu bemerken, daß hier die Opferhandlung nach der ursprünglichen Anschauungsweise, welche die Geistlichen nur als Repräsentanten der Gemeinde in der Ausübung des allgemein christlichen Priesterthums darstellte, als gemeinsame Handlung des Priesters und der Gemeinde, nicht als eine besondere Handlung des Priesters allein, dargestellt wird.

1) ἀνω τας καρδιας oder ἀνω τον νουν, oder Beides zusammen ἀνω τας καρδιας και τον νουν, sursum corda.

2) ἐχομεν προς τον κυριον.

3) S. B. I. Abth. 2. S. 585.

4) ἀξιον και δικαιον.

5) τα ἁγια τοις ἁγιοις.

der geheiligt werden könnten, indem sie ausrief: „Ein Heiliger, Ein Herr, Jesus Christus, der zur Ehre des Vaters ewig gepriesen sey [1]).“ Während der Abendmahlsfeier wurde als Einladung zum Genusse Psalm 34, besonders V. 9. gesungen.

Was die Consecration des Abendmahls betrifft, so hielt man für das Wichtigste, daß die Worte der Einsetzung nach dem Evangelium und nach dem Apostel Paulus unverändert vorgetragen wurden; denn man war überzeugt, daß, indem der Priester das Wort Christi aussprach: „das ist mein Leib, mein Blut,“ vermöge der magischen Kraft dieser Worte Brodt und Wein mit dem Fleisch und Blute Christi auf wunderbare Weise verbunden würden [2]). Von den besondern Vorstellungen darüber s. Abschnitt IV. Diese Einsetzungsworte waren aber in ein Gebet eingeflochten [3]), durch welches Gott angerufen wurde, dies Opfer wohlgefällig anzunehmen [4]). Wenn der Bischof oder Presbyter die

1) εἷς ἅγιος, εἷς κυριος, εἷς ἰησους χριστος, εἰς δοξαν θεου πατρος εὐλογητος εἰς τους αἰωνας· ἀμην.

2) S. Chrysostom. Hom. I. de proditione Judae §. 6. T. II. f. 384. τουτο το ῥημα μεταῤῥυθμιζει τα προκειμενα· ἡ φωνη αὑτη ἁπαξ λεχθεισα καθ᾽ ἑκαστην τραπεζαν ἐν ταις ἐκκλησιαις ἐξ ἐκεινου μεχρι σημερον και μεχρι της αὐτου παρουσιας την θυσιαν ἀπηρτισμενην ἐργαζεται. De sacramentis lib. IV. c. IV. Ubi venitur, ut conficiatur sacramentum, jam non suis sermonibus sacerdos, sed utitur sermonibus Christi; ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum.

3) Basilius de Sp. S. c. 27. sagt, daß man hier nach der Ueberlieferung außer den aus den Evangelien und aus dem Paulus entlehnten Worten noch manche andre gebrauchte „προλεγομεν και ἐπιλεγομεν ἑτερα.“

4) Eine solche Gebetsformel ist uns in dem Werke de sacra-

die Consecration zu vollziehen im Begriff war, wurde der Vorhang, welcher den Altar bedeckte, aufgezogen [1]), und der Consecrirende zeigte nun der Gemeinde die bisher ihren Augen verhüllten äußerlichen Elemente des Abendmahls, sie emporhebend, als den Leib und das Blut Christi [2]). Daß die Gemeinde dann niederkniete, oder daß sie sich zur Erde niederwarf, läßt sich zwar aus keiner Stelle eines Kirchenschriftstellers dieser Zeit beweisen. Wir wissen, daß dieser Gebrauch in der abendländischen Kirche erst weit später eingeführt wurde; aber wenigstens paßte derselbe wohl zu der vorherrschenden Anschauungs- und Ausdrucksweise der griechischen Kirche [3]), und dieses äußerliche Zeichen der Ehrfurcht wurde ja auch bei den Orientalen (s. oben von den Bildern) häufiger und in nicht so strenger Bedeutung angewandt, als bei den Occidentalen.

Die Verwechselung des Innern und Aeußerlichen bei dem Abendmahl erzeugte manche Aeußerung einer abergläu-

---

mentis erhalten l. c. und merkwürdig, wie sich auch hier die ursprüngliche Anschauungsweise noch zu erkennen giebt, indem nicht Christus, sondern Brodt und Wein, die Symbole seines Leibes als Gegenstand der Opferhandlung dargestellt werden: Hanc oblationem — heißt es — quod est figura corporis et sanguinis domini nostri, offerimus tibi hunc panem sanctum.

1) Chrysostom. Hom. III. in ep. ad Ephes. §. 5. ἀνελκομενα τα ἀμφιθυρα.

2) Basil. de Sp. S. c. 27. ἀναδειξις του ἀρτου και του ποτηριου. Dionys. Areopagit. hierarch. 3. Von dem Consecrirenden ὑπ᾽ ὀψιν ἀγει ἀνακαλυψας.

3) S. Theodoret. Dial. II. inconfus. von den äußerlichen Elementen im Abendmahl προσκυνειται ὡς ἐκεινα ὀντα ἁπερ πιστευεται.

bigen Ehrfurcht vor dem Aeußerlichen [1]), und diese aber-gläubige Ehrfurcht konnte doch den würdigen Gebrauch des Gnadenmittels durchaus nicht befördern. Im Gegentheil, je mehr man auf die von außen her durch magische Einwirkung heiligende Kraft des Abendmahls hinblickte, desto weniger dachte man an das, was von Seiten des inneren Menschen zur rechten Aneignung der religiössittlichen Bedeutung des Gnadenmittels erfordert wurde, wie sich dies aus den Strafreden, welche die Lehrer der griechischen Kirche in ihren Homilien für nothwendig hielten, schon zu erkennen giebt.

Wir bemerkten schon in der vorigen Periode den Ursprung des verschiedenen Gebrauchs hinsichtlich der seltneren oder täglichen Theilnahme an der Communion. Diese Verschiedenheit pflanzte sich auch in die gegenwärtige Periode fort. In der römischen, der spanischen und alexandrinischen Kirche [2]) war die tägliche Communion wenigstens im vierten Jahrhundert noch Gebrauch; in andern Kirchen pflegte man seltner und zwar ein Jeder nach seinem besondern innern Bedürfnisse zu communiciren. Man ging bei dieser Verschiedenheit auch von verschiedenen Gesichtspunkten über den Gebrauch dieses Gnadenmittels aus. Die Einen, welche für den seltneren Genuß des Abend-

---

1) Wie Cyrill von Jerusalem Mystagog. V, 17. empfiehlt, daß man, so lange man noch etwas von der Feuchtigkeit im Munde habe, die Hand damit bestreiche und mit der befeuchteten Hand Stirn, Augen und die übrigen Sinnesorgane berühre, um sie zu heiligen.

2) Von den beiden erstern Hieronymus ep. 71. ad Lucinium §. 6.; von der letztern Basilius von Cäsarea ep. 93.

mahls sprachen, sagten, man müsse gewisse Zeiten auswählen, in denen man sich durch strenges, enthaltsames Leben, durch Sammeln und Prüfung seiner selbst zum würdigen Genusse vorbereite, auf daß man es nicht zum Gericht genieße. Die Andern sagten, nur wenn man um auffallender Vergehungen willen durch das Urtheil des Bischofs von der Communion ausgeschlossen und zur Kirchenbuße verurtheilt sey, müsse man sich der erstern enthalten; sonst müsse man den Leib des Herrn als ein tägliches Heilmittel betrachten [1]). Augustin und Hieronymus zählten auch diese Verschiedenheit zu denjenigen, bei welchen Jeder unbeschadet der christlichen Gemeinschaft nach dem Gebrauche seiner Kirche und nach seinem subjektiven Gesichtspunkt verfahren müsse. „Ein Jeder von ihnen — sagt Augustin — ehrt den Leib des Herrn auf seine Weise, wie zwischen dem Zachäus und jenem Hauptmann kein Streit war, wenn der Eine den Herrn freudig in sein Haus aufnahm, Luk. 19, 6., der Andre sprach: „Herr, ich bin nicht werth, daß Du unter mein Dach gehst" (Matth. 8, 8.), Beide auf verschiedene und, so zu sagen, entgegengesetzte Weise den Heiland ehrend, Beide fühlten sich elend in ihren Sünden, Beide haben Gnade erlangt." Chrysostomus neigt sich zu dem Gesichtspunkt hin, daß, wie die Feier der Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Herrn und unter einander in dem Abendmahl zu dem Wesen jeder kirchlichen Versammlung gehörte, also auch, wenn die Communion in der Kirche gefeiert werde, Alle daran Theil nehmen sollten; aber freilich komme Alles darauf an, daß es in der rechten Gesinnung

1) S. Augustin. ep. 54. ad Januar. §. 4.

geschehe, sonst gereiche es dem, welcher an der heiligen Sache unwürdig Theil nehme, nur zur Verschuldung. „Viele — sagt er in einer zu Antiochia gehaltenen Predigt [1]) — nehmen einmal im Jahre am Abendmahle Theil, Andere zweimal; die Einsiedler in den Wüsten können oft nur alle zwei Jahre daran Theil nehmen. Keinen von allen diesen sollen wir an und für sich loben, sondern nur denjenigen sollen wir unbedingt beistimmen, welche mit reinem Herzen und Gewissen und mit fleckenlosem Leben zur Communion kommen. Solche mögen immerfort zum Abendmahl gehn; diejenigen aber, welche nicht so gesinnt sind, essen es sich zum Gericht, wenn sie es auch nur einmal genießen." Er mußte darüber klagen, daß Viele, welche an den gewöhnlichen Tagen sich unwürdig fühlten, an der Communion Theil zu nehmen, doch kein Bedenken trugen, einmal im Jahre nach dem Fasten am Osterfeste oder am Epiphanienfeste zu communiciren, als ob sie nicht gleiche Verschuldung sich zuzögen, möchten sie zu dieser oder jener Zeit in unheiliger Gesinnung das heilige Abendmahl empfangen [2]). Er klagt darüber [3]), daß unter denen, welche an den übrigen kirchlichen Versammlungstagen der ganzen missa fidelium beiwohnten, doch die Wenigsten an der Communion, auf welche sich die ganze Liturgie bezog, Theil nähmen, so daß hier Alles nur eine bloße Förmlichkeit werde. „Entweder sie gehören mit zu den Unwürdigen,

---

1) H. 17. in ep. ad Hebr. §. 4.

2) H. V. in ep. I. ad Timoth. §. 3. In ep. ad Ephes. Homil. III. §. 4.

3) Die zuletzt angeführte Stelle §. 5.

welche aufgefordert worden (s. oben), aus der Versammlung zu scheiden, oder bleiben sie als zu den Würdigen gehörend zurück, so müssen sie auch an der Communion Theil nehmen. Welcher Widerspruch, daß sie, in alle jene Bekenntnisse und Gesänge einstimmend, doch an dem Leibe des Herrn nicht mit Theil nehmen!"

Wo nun aber der Gebrauch der täglichen Communion noch herrschte, aber doch nur ein- oder zweimal am Sonn- und Freitage, oder doch nur viermal am Sonntage, Sonnabend, Mittwoch und Freitage Gottesdienst gehalten und das Abendmahl consecrirt wurde, blieb für diejenigen, welche den Leib des Herrn zu ihrer täglichen Nahrung haben wollten, nichts Anders übrig, als daß sie — da man sich wohl abergläubig scheute, den leicht zu vergießenden Wein mitzunehmen, — etwas von dem geweihten Brodte mit nach Hause nahmen und bei sich aufbewahrten, so daß sie nun täglich, ehe sie an irdische Geschäfte gingen, communiciren und durch die Gemeinschaft mit dem Herrn sich heiligen und stärken konnten [1]). Auch auf Seereisen nahm man von dem geweihten Brodte etwas mit, um unterwegs communiciren zu können [2]).

---

1) Dies sagt Hieronymus in ep. 48. ad Pammachium §. 16. von Rom: „Romae hanc esse consuetudinem, ut fideles semper Christi corpus accipiant" und nachher in Beziehung auf diejenigen, welche, wenn sie sich auch scheuten, in die Kirche zu kommen, doch sich nicht scheuten, zu Hause den Leib des Herrn zu genießen, »an alius in publico, alius in domo Christus est?« So auch von Alexandria Basilius von Cäsarea ep. 93., daß daselbst Jeder, wann er wolle, in seinem Hause communicire.

2) S. Ambros. oratio funebris de obitu fratris Satyri. Die

Dieser dem ursprünglichen Zweck des heiligen Abendmahls widersprechende Mißbrauch, wodurch dasselbe zu einer Art von Amulett gemacht wurde [1]), brachte auch die erste Abweichung von der ursprünglichen Einsetzungsform hervor, da man sich bloß das geweihte Brodt ohne den Kelch zu genießen begnügte. Uebrigens hielt man stets den vollständigen Genuß des Abendmahls unter beiden Gestalten für nothwendig. Das Gegentheil wurde als etwas Manichäisches verdammt, da die Manichäer nach ihren ascetischen Grundsätzen den Wein bei dem Abendmahl zu genießen sich scheuten [2]).

Die vorige Periode zeigt uns, wie mit der Umbildung der Idee vom christlichen Priesterthum auch die ursprüngliche

---

Vorstellung von der magischen Kraft dieses Brodtes zeigt sich an dem Beispiel, welches Ambrosius hier von seinem Bruder erzählt. Da das Schiff, auf welchem sich dieser, der die Taufe noch nicht empfangen hatte, befand, strandete und zertrümmert wurde, ließ er sich von den Getauften unter seinen Reisegefährten etwas von dem geweihten Brodte, das sie mit sich führten, geben; er band dies um seinen Hals, und darauf vertrauend stürzte er sich in das Meer. Er wurde zuerst an das Land gerettet und schrieb dies nun auch der Kraft dieses Amulettes zu.

1) Wir finden übrigens in dem III. Canon des Concils zu Caesaraugusta (Saragossa) v. J. 380 und in dem vierzehnten Canon des ersten Concils zu Toledo v. J. 400 eine scharfe Verordnung gegen diejenigen, welche das Abendmahl nicht in der Kirche genießen; aber diese Verordnung mag wohl nicht gegen den Mißbrauch des Aufbewahrens der consecrirten Elemente an und für sich, sondern vielmehr gegen den erheuchelten Katholicismus der Priscillianer gerichtet gewesen seyn.

2) S. Leo d. G. Sermo 41.

Idee von einer Opferhandlung bei dem Abendmahl eine andre Richtung und Gestalt erhielt. In der gegenwärtigen Periode bemerken wir noch in manchen Spuren das Nebeneinanderseyn der verschiedenartigen Elemente, aus denen sich die Opferidee bei dem Abendmahle nach und nach bildete. Von der einen Seite die ältere Anschauungsweise und der ältere Sprachgebrauch, wonach der Name Opfer auf die äußeren Elemente bezogen wurde, in sofern diese alle in der Gesinnung der dankbaren kindlichen Liebe Gott zu weihenden Naturgaben darstellten; von der andern Seite die spätere Auffassungsweise, welche das Opfer auf den Leib Christi selbst bezog; ferner wird es zwar von der einen Seite hervorgehoben, daß, wenn das Abendmahl in der letzten Beziehung Opfer genannt werde, darunter nur die Feier des Andenkens des Einen Opfers Christi zu verstehn sey; aber doch mischte sich unmerklich die Vorstellung von den Würkungen eines priesterlichen Opfers dabei ein.

Hier schlossen sich manche aus der vorigen Periode überlieferte Gebräuche an, welche, wenn gleich sie ursprünglich aus einem rein christlichen Gefühle herrührten, doch durch die Verbindung mit der falschen Opferidee eine unevangelische Bedeutung erhielten. Mit dem Dankgebet bei der Abendmahlsfeier waren auch Fürbitten für alle Stände der Christenheit, wie für die Bekehrung der Ungläubigen verbunden, auch Fürbitten für die Seelenruhe der Verstorbenen. Es lag bei dieser Verbindung die rein christliche Idee zum Grunde, daß alle Gebete der Christen, Dankgebet und Fürbitte, ihre christliche Bedeutung erhielten durch die Beziehung auf den Erlöser und die Erlösung, daß der Geist der Liebe, der die Gemeinde der Gläubigen beseele, darnach

verlange, die segensreichen Würkungen der Erlösung allen einzelnen Gliedern des Leibes Christi, und auch denen, welche noch nicht demselben angehören, welche erst durch die göttliche Gnade demselben einverleibt werden sollen, zuzueignen, daß dieser Liebe nichts, was die einzelnen Glieder des Leibes Christi betreffe, fremd seyn könne, daß die Gemeinschaft zwischen den im Glauben an den Herrn Verstorbenen und den lebenden Mitgliedern derselben Gemeinde des Herrn noch fortdauere, durch den Tod nicht unterbrochen werden könne, daß die Feier des Andenkens an das Leiden Christi zur Erlösung der Menschheit besonders geeignet sey, alle diese Gefühle hervorzurufen. Diese Ideenverbindung, wenn auch in nicht so klarem Bewußtseyn gedacht, war es auch, welche den rhetorisch-poetischen Darstellungen der griechischen Homileten von der Verbindung dieser Kirchengebete mit der Abendmahlsfeier zum Grunde liegt [1]). Es wurde gebetet für die in Christo Entschlafenen und diejenigen, welche deren Andenken feierten [2]). Es wurden hier diejenigen, welche der Kirche Geschenke gemacht hatten, mit Nennung ihres Namens besonders erwähnt, was freilich für reiche Leute schon Nahrung der Eitelkeit oder eines falschen Vertrauens wurde, indem sie durch solche Geschenke sich von den Strafen ihrer Sünden loskaufen zu können meinten und darin, daß ihre Namen öffentlich vorgelesen wurden,

---

1) Z. B. Chrysostomus H. 21. in act. apostol. §. 4. καταγγελλεται τοτε το μυστηριον το φρικτον, ὁτι ὑπερ της οἰκουμενης ἐδωκεν ἑαυτον ὁ Θεος, μετα του θαυματος ἐκεινου εὐκαιρως ὑπομιμνησκει αὐτον των ἡμαρτηκοτων.

2) ὁ διακονος βοᾳ: ὑπερ των ἐν Χριστῳ κεκοιμημενων και των τας μνειας ὑπερ αὐτων ἐπιτελουμενων.

eine besondere Ehre setzten [1]); Eltern, Kinder, Männer und Frauen feierten das Andenken der verstorbenen Ihrigen dadurch, daß sie nach dem Tode und am Jahrestage des Todes derselben ein Geschenk zum Altar brachten und derselben in dem Kirchengebete dafür besonders gedenken ließen [2]).

Da nun aber die Idee einer Erinnerungsfeier des Opfers Christi für die Menschheit unmerklich in die Idee einer würksamen Opferhandlung des die Verbindung zwi-

---

1) S. Hieronymus lib. II. in Jeremiam opp. ed. Martianay T. III. f. 584. »nunc publice recitantur offerentium nomina et redemtio peccatorum mutatur in laudem,« wie in dem 29. Canon des Concils zu Elvira „nomen alicujus ab altare cum oblatione recitare.« Der römische Bischof Innocentius verordnete, daß zuerst alle dargebrachten Geschenke, als durch die Liebe der Christen dem Dienste Gottes geweiht, Gott sollten empfohlen, dann in dem Kirchengebet bei der Abendmahlsfeier alle Einzelnen namentlich erwähnt werden. »Prius oblationes sunt commendandae ac tunc eorum nomina, quorum sunt, edicenda, ut inter sacra mysteria nominentur« ep. 25. ad Decentium §. 5. Auch die Kirchenpatrone wurden hier besonders erwähnt, wie Chrysostomus dem Gutsherrn, der eine Kirche auf seinen Besitzungen erbauen läßt, besonders den Vortheil darstellt, το ἐν ταις ἁγιαις ἀναφοραις ἀει το ὀνομα σου ἐγκεισθαι. H. 28. in act. ap. §. 5.

2) Chrysost. h. 29. in act. ap. §. 3. „ἰδοις ὁ δυνα ἐχει ποιειν την ἀναμνησιν της μητρος ἡ της γυναικος ἡ του παιδιου.“ Epiphanius führt unter den alten Kirchengebräuchen an expos. fid. cathol. „ἐπι των τελευτησαντων ἐξ ὀνοματος τας μνημας ποιουνται, προσευχας τελουντες και λατρειας και οἰκονομιας.“ Chrysostomus unterscheidet ausdrücklich die Darbringung des Abendmahls in Beziehung auf die Verstorbenen von dem damit verbundenen Gebet und Almosen „οὐκ εἰκη προσφοραι ὑπερ των ἀπελθοντων γινονται, οὐκ εἰκη ἱκετηριαι, οὐκ εἰκη ἐλεημοσυναι.“ In act. ap. H. 21. §. 4.

schen Gott und den Menschen vermittelnden Priesters überging, wurde eben aus dem Zusammenhang dieser Fürbitten und Darbringungen mit dieser Opferhandlung die besondre Würksamkeit jener abgeleitet [1]). Die mehr rhetorisch poetischen als dogmatisch bestimmten Ausdrücke, welche von den griechischen Homileten gebraucht wurden, um die Würkung dieser Gebete recht anschaulich darzustellen [2]), trugen gleichfalls dazu bei, die Richtung zum Magischen in dem Volksglauben hier zu befördern, wie wir auch sonst oft eine solche Rückwürkung zwischen dem Dogmatischen und dem Liturgischen wahrnehmen können.

Aber auch der entgegengesetzte rein evangelische Gesichtspunkt von dem Verhältnisse des Abendmahls zum Opfer Christi tritt bei dem Chrysostomus nachdrücklich hervor, wenn er sagt: „Opfern wir nicht täglich? Zwar opfern wir; aber so, daß wir nur das Andenken des Todes Christi feiern [3]). Wir bringen immer dasselbe

---

1) Wie auf diesen Zusammenhang die Worte des Innocenz in der oben angeführten Stelle seiner Decretale sich beziehen: »ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus.«

2) S. Chrysostomus, H. 21. in act. ap. §. 4. „Wie bei einer kaiserlichen Siegesfeier die Gefangenen ihre Freiheit erhalten, wer aber diesen Zeitpunkt hat vorübergehn lassen, keine Gnade mehr erhält, so ist es auch hier.“ Und Cyrill von Jerusalem Cateches. Mystagog. V. §. 7. „So wie wenn der Kaiser Einen zum Exil verurtheilt hat, und dessen Verwandte bringen ihm für einen Solchen einen Kranz dar, er ihn zu begnadigen bewogen wird, so bringen wir Gott für die Entschlafenen, wenn sie auch Sünder waren, den für unsre Sünden geopferten Christus dar.“

3) H. 17. in ep. ad Hebr. §. 3. ἀλλ' ἀναμνησιν ποιουμενοι του θανατου αὐτου.

Opfer dar, oder vielmehr wir feiern das Andenken jenes Einen Opfers [1])." Diese rein christliche Anschauungsweise zeigt sich auch bei dem Augustinus, wenn er sagt, daß die Christen durch die Darbringung und den Genuß des Leibes und Blutes Christi das Andenken des einmal dargebrachten Opfers feiern [2]), wenn er das Abendmahl in der Beziehung ein Opfer nennt, weil es das Sakrament der Erinnerungsfeier des Opfers Christi sey [3]). Wir finden bei ihm eine von ächt christlichem Geiste ausgehende Auffassung der Opferidee. Das wahre Opfer besteht nach ihm darin, daß die Seele, von dem Feuer der göttlichen Liebe entbrannt, sich ganz Gott weihe; alle Handlungen, welche aus einer solchen Gesinnung hervorgehn, sind in diesem Sinne Opfer. Der ganze erlösete Gottesstaat, die Gemeinde der Heiligen ist das allgemeine Opfer, welches Gott dargebracht wird durch den hohen Priester, der sich selbst für uns aufgeopfert hat, auf daß wir Seinem Vorbilde nachfolgend der Leib eines so großen Hauptes werden sollten. Dies stellt die Feier des Opfers Christi im Abendmahl dar; in dem Opfer Christi bringt die Gemeinde zugleich sich selbst Gott als Opfer dar. Das heißt: die lebendige Feier des Andenkens an das Opfer Christi in christlicher Gemeinschaft schließt nothwendig in sich, daß die durch den Glauben an den Erlöser zu Einer heiligen Gottesgemeinde Verbundenen sich selbst, im Geiste dem Erlöser

1) μαλλον δε αναμνησιν εργαζομεθα θυσιας.

2) peracti ejusdem sacrificii memoriam celebrant c. Faust. l. 20. c. 18.

3) l. c. c. 21. Sacrificium Christi per sacramentum memoriae celebratur.

nachfolgend, wie sie erlöset sind, um ihm ganz anzugehören und zu dienen, Gott ganz hingeben [1]). Hätte dies aber Augustinus so ganz klar gedacht und ausgesprochen und in das sacramentum memoriae nichts weiter hineingelegt, so würde der Raum für die Vorstellungen von einer objektiven zum Heil Anderer fortwürkenden Opferhandlung nicht dabei noch geblieben seyn, wie Augustin selbst doch die in der kirchlichen Praxis schon vorhandene Idee von dem Opfer für die Seelenruhe der Verstorbenen damit verband [2]). So wurden also doch die Keime der falschen Opferidee fortgepflanzt, und sie gingen durch Gregor den Großen, mit dem wir die nächste Periode beginnen werden, vollständig ausgebildet in die folgenden Jahrhunderte über.

Zu demjenigen, was an und für sich aus einem rein christlichen Grunde hervorgegangen war, aber durch die Entfremdung von dem ursprünglichen christlichen Geiste eine andre Richtung erhalten hatte, gehörte auch die Feier des Andenkens der von göttlichem Geiste erleuchteten großen Lehrer der allgemeinen Kirche oder einzelner ausgezeichneter Glaubenszeugen. An und für sich offenbarte sich ein rein christliches Gefühl und Interesse darin, daß man die Würkung des heiligen Geistes nicht bloß in dem großen Ganzen der Kirche aufsuchte und anerkannte; sondern daß man auch besonders aufmerksam war auf das Besondere

1) De civitate Dei l. X. c. 6. „quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur."

2) Ep. 22. ad Aurelium. §. 6. „oblationes pro spiritibus dormientium, quas vere aliquid adjuvare credendum est."

dieser Würksamkeit in den geheiligten und verklärten menschlichen Eigenthümlichkeiten, welche jenem Geiste besonders zum Organ gedient hatten, daß man die Macht und Gnade des erlösenden und heiligenden Gottes in diesen besonders verehrte, den Blick der Zeitgenossen und der folgenden Geschlechter, welche an christlicher Erinnerung sich fortentwikkeln sollten, darauf hinlenkte. Die Gedächtnißtage der heiligen Männer gingen aus der vorigen Periode in diese über; manche derselben erhielten in einzelnen Theilen der Kirchen, denen diese Männer durch ihre Geburt oder ihre Würksamkeit besonders angehörten, manche in der ganzen Kirche eine glänzendere Feier, wie das Letzte namentlich hinsichtlich des Festes zum Andenken an den Märtyrertod des Petrus und Paulus, welches in Rom zu den Hauptfesten gehörte, und des Stephanusfestes der Fall war [1]).

Es zeigte sich die christliche Anschauungsweise auch

1) Wenn dieses letztere von der abendländischen Kirche auf den Tag nach dem Weihnachtsfeste verlegt wurde, so ging dies nicht von einer übertriebenen Verehrung des Stephanus aus, welche diesen etwa mit Christo zu vergleichen wagte; sondern vielmehr lag hierbei die richtige Anschauung von dem Verhältnisse des Stephanus zu seinem Erlöser und Herrn, von dem er durch sein Bekenntniß und sein Leiden zeugte, zum Grunde. Man wollte so den Stephanus als den ersten Zeugen von dem am Tage zuvor gebornen Christus darstellen; man wollte dadurch anschaulich machen, daß ohne die Geburt des Erlösers Stephanus zu diesem Märtyrerthum nicht hätte die Kraft erlangen können, sein Märtyrerthum ein lebendiges Denkmal von dem, was die menschliche Natur durch Christi Geburt erlangt hatte. Die abendländischen Homileten wußten diese Ideenverbindung auch gut zu entwickeln und zu benutzen, wie insbesondere Augustinus.

darin, daß man die Berührung mit dem Leichnam nicht mehr als etwas Verunreinigendes scheute; sondern in dem Körper das für die Verklärung zu einem höhern Daseyn bestimmte Organ einer geheiligten Seele erblickte. So geschah es, daß man mit dem Andenken der Ehrfurcht und Liebe die Reste eines solchen Körpers bewahrte, daß man sie gern in neuerbauten Kirchen niederlegte, um diese wie durch ein äußerliches geschichtliches Band mit dem, was Christliches in ältern Zeiten der Kirche gewürkt worden, in Verbindung zu setzen. Aber schon in der vorigen Periode bemerkten wir, wie die Menge anfing zu einer Vergötterung der menschlichen Organe sich hinzuneigen. Die Kirchenlehrer, welche von Einer Seite der Menge Widerstand leisteten [1]), wurden doch andrerseits von dem Geiste derselben mit fortgerissen, und sie beförderten doch dem Keime nach die Richtung, deren Uebertreibungen und offenbar in's Heidnische fallende Auswüchse sie bekämpften. Die auf den Gräbern der Märtyrer jetzt erbauten Kirchen mehrten die Verehrung derselben. Die durch den Ort selbst hier angeregten Gefühle und Erinnerungen konnten in manchen Fällen außerordentliche Würkungen in den Gemüthern hervorbringen; es läßt sich erklären, daß das Gewissen mancher

1) Bei dem Tode eines verehrten Mönchs konnte zwischen Stadt- und Landbewohnern ein Kampf um den Besitz seines Körpers entstehn. S. Theodoret. hist. religios. c. 21. T. III. p. 1239. Aber fromme Mönche, wie wir schon oben von dem Antonius ein solches Beispiel anführten, trugen im Voraus dafür Sorge, daß ihr Grab nicht entdeckt, und ihr Körper nicht Gegenstand der Vergötterung werden sollte. S. hist. religios. p. 1148. und 1221. in dem angeführten Bande.

Verbrecher hier aufgeschreckt, sie zum Geständnisse bringen konnte [1]), daß Krankheiten von manchen Arten, auf welche die Richtung der Einbildungskraft oder des Nervensystems besonderen Einfluß hatte, hier geheilt würden, besonders Gemüthskrankheiten, wie manche Märtyrerkirchen durch Heilung der Dämonischen berühmt waren. Dasselbe war der Fall mit den Reliquien der Heiligen und Märtyrer, deren Anblick und Berührung durch das, was sie für das Gemüth waren, oft große Würkungen hervorbrachten. Man berief sich darauf, daß die göttliche Gnade sich auf so vielfältige Weise durch diese geheiligten Organe offenbare, daß nicht eine einzelne Grabstätte den Körper jedes Märtyrers bewahre, sondern Städte und Flecken sich darin getheilt hätten, und obgleich der Leib des Märtyrers zertheilt worden, doch die Kraft der Gnade ungetheilt sey [2]). So geschah es aber nun, daß das Volk, auf welches die nächste sinnliche Umgebung und der nächste sinnliche Eindruck am meisten einwürkten, statt an den Einen Erlöser und Mittler für die sündhafte Menschheit sich zu halten, diesen über den der Erlösung auf gleiche Weise bedürftigen Menschen, die

---

1) Wie **Augustin** erzählt, daß ein Dieb, der in einer Märtyrerkirche einen betrügerischen Meineid leisten wollte, sich gedrungen fühlte, seinen Diebstahl zu bekennen und das Gestohlene zurückzugeben. »Novimus Mediolani apud memoriam sanctorum, ubi mirabiliter et terribiliter daemones confitentur, furem quendam, qui ad eum locum venerat, ut falsum jurando deciperet, compulsum fuisse confiteri furtum et quod abstulerat reddere.« Augustin. ep. 78. §. 3.

2) Theodoret. ἑλληνικ. θεραπευτικὴ παθηματ. disputat. 8. p. 902. *πολεις και κωμαι ταυτα διανειμαμεναι· μερισθεντος του σωματος, ἀμεριστος ἡ χαρις μεμενηκε.*

es sich zu Mittlern machte, vergaß, und daß an die christliche Gefühls- und Anschauungsweise manches Heidnische, das in christliche Form übertragen worden, sich anschloß. Man fand in den Märtyrerkirchen, wie ehemals in den Tempeln heidnischer Götter, Abbildungen der Glieder, deren Heilung der Hülfe der Märtyrer verdankt worden, aus Gold oder Silber als Weihgeschenke aufgehängt [1]). Indem man die Incubationen in den Tempeln Aesculaps auf die Märtyrer übertrug, legten sich Kranke in den Märtyrerkirchen nieder und suchten Heilung ihrer Uebel durch die Mittel, welche die ihnen des Nachts sich offenbarenden Märtyrer ihnen angeben sollten, und es gab mancherlei Legenden von ihren Erscheinungen in Traumgesichten. Wer auf Reisen gehn wollte, bat die Märtyrer um ihre schützende Begleitung und begab sich nach der glücklichen Rückkehr wieder in diese Kirchen, ihnen zu danken. Wie in dem Heidenthum jede Provinz und Stadt ihre Schutzgötter gehabt hatte, so wurden nun aus den Märtyrern solche Schutzgötter gemacht [2]). Zuweilen vermischten sich heidnische Mythen mit christlichen Sagen, und es wurden aus Märtyrern mythische Personen, wohl gar solche gedichtet, welche nie gelebt hatten, wie man die Mythen von Castor und Pol-

1) Theodoret. l. c. T. IV. f. 922.

2) Wie Theodoret selbst sagt l. c. 902.: σωτηρας και ψυχων και σωματων και ἰατρους ὀνομαζουσι και ὡς πολιουχους τιμωσι και φυλακας· und Synesius von den thracischen Märtyrern: θεους
δρηστηρας ὁσοι
γονιμον θρᾳκης
ἰχουσι πεδον. Hymn. III. v. 458.

Pollux auf den Phokas, einen Märtyrer, der Gärtner zu Sinope in Pontus gewesen seyn sollte — mag er nun würklich gelebt haben oder vielleicht sein ganzes Daseyn ein mythisches seyn — übertrug, und wie man diesen zum Schutzgott der Schifffahrt machte und von dessen den Schiffern heilbringenden Erscheinungen sich Mancherlei erzählte [1]). Die heidnische Todtenfeier, (die parentalia) Opfer und Opfermahlzeiten zum Besten der Manes wurden auf die Märtyrer und andre Verstorbene, auf deren Gräbern das Volk Gastmähler anstellte, zu denen es sie als Gäste einlud, übertragen. Gutmeinende Bischöfe hatten dies der rohen Menge nachgesehn, hoffend, daß durch den Sieg des Christenthums über die fleischliche Rohheit dieser Mißbrauch von selbst werde unterdrückt werden [2]); aber es wurde durch diese unweise Nachsicht, welche aus dem Verlangen nach Bekehrungen in Masse herrührte, die Vermischung des Heidnischen und des Christlichen befördert und das Durchdringen des reinen christlichen Geistes gehindert. Der Mißbrauch, welcher Anfangs leichter hätte unterdrückt werden können, war nun einmal durch die Autorität älterer Bi-

---

1) Es war dabei dieser schöne, obgleich nicht reinchristliche Gebrauch: während einer Seefahrt wurde täglich, wenn die gemeinschaftliche Speisetafel für die ganze Schiffsgesellschaft bereitet wurde, auch dem Phokas, den man als unsichtbaren Gast dachte, seine Portion hingesetzt. Abwechselnd kaufte diese Einer von der Schiffsgesellschaft nach dem Andern den Schiffern ab. Der Ertrag von allen Reisetagen wurde zurückgelegt, und wenn das Schiff die Fahrt glücklich vollendet hatte, theilten die Schiffer alles so gesammelte Geld zum Dank für die glücklich überstandene Reise unter die Armen aus. Asterius in Phocam.

2) S. B. I. Abth. 3. S. 1231.

schöfe gestützt und durch die Länge der Zeit so tief eingewurzelt, daß ein nordafrikanisches Concil nur verordnen konnte, diese Gastmähler sollten so viel als möglich verhindert werden [1]), und daß es der ganzen Festigkeit und Pastoralklugheit eines Augustinus, welche nicht Allen gegeben war, bedurfte, um hier über die Rohheit und den Aberglauben der Menge zu siegen [2]).

Heiden und Manichäer machten schon häufig die Vergötterung der Heiligen der katholischen Kirche zum Vorwurf. Freilich was die Ersteren betraf, so war ihnen oft grade dasjenige dabei, was dem christlichen Gefühle besonders zusagte, etwas Anstößiges. Die Kirchenlehrer verwahrten sich nun zwar gegen jenen Vorwurf, indem sie erklärten, daß die Kirche fern davon sey, die Märtyrer zu vergöttern, daß man sie nur als Organe des durch sie würksamen Gottes ehre und liebe. Wie Augustin sagt [3]): „Das christliche Volk feiert das Andenken der Märtyrer sowohl

1) Concil. Hippon. v. J. 393 „quantum fieri potest."

2) S. den Bericht darüber bei Augustin. ep. 29. ad Alypium. Es wurde diese heidnische Feier noch besonders übertragen auf das Fest, welches ursprünglich in dem Andenken an die dem Petrus übertragene Gewalt zu binden und zu lösen die natalitia ecclesiae et episcopatus feiern sollte. Da dies Fest auf den zwei und zwanzigsten Februar fiel, so vermischten sich damit die Gebräuche der mannichfachen Sühnopfer, der parentalia, februationes im Monath Februar. Vielleicht gab auch die Idee von den dem Petrus gegebenen Schlüsseln zum Himmelreiche für manche heidnische Ideen und Gebräuche dieser Art einen Anschließungspunkt. S. Concil. Turon. II. v. J. 567 c. 22. gegen diejenigen, qui in festivitate cathedrae Petri cibos mortuis offerunt.

3) c. Faust. l. 21. c. 21.

zur Anregung der Nacheiferung, als um an ihren Verdiensten Theil zu nehmen und durch ihr Gebet unterstützt zu werden; so daß wir doch keinem der Märtyrer, sondern dem Gott der Märtyrer selbst, obgleich in den ihrem Andenken geweihten Kirchen, Altäre errichten. Welcher Bischof hat je auf dem Grabe eines Märtyrers am Altare stehend gesagt: „Wir opfern dir Petrus, Paulus oder Cyprianus!" aber was geopfert wird, das wird dem Gott geopfert, welcher die Märtyrer gekrönt hat, an den dem Andenken derer, welche er gekrönt, geweihten heiligen Stätten, auf daß durch die Erinnerung des Ortes selbst das Gefühl höher gesteigert, und die Liebe sowohl zu denen, deren Beispiel wir nachahmen können, als zu dem, durch dessen Hülfe wir es können, entflammt werde. Wir verehren also die Märtyrer mit der Verehrung der Liebe und Gemeinschaft, mit welcher auch in diesem Leben die heiligen Männer Gottes geehrt werden, deren Herz uns bereit erscheint, für die evangelische Wahrheit Solches zu leiden. Aber jene verehren wir mit desto größerer Andacht, mit je größerer Sicherheit es geschieht, nachdem der Kampf überstanden, mit je größerem Vertrauen wir die Sieger als die Kämpfer preisen." Und wie Theodoret sagt: „Wir ehren sie als Zeugen und wohlgesinnte Diener Gottes [1])." Die Kirchenlehrer waren mit ergriffen von jenem allgemein verbreiteten Glauben an die Würkungen der göttlichen Gnade durch diese irdischen Reste derer, die ihr einst zu geheiligten Organen gedient hatten; sie sahen darin einen Beweis von der Bedeutung, die ein geheiligter Mensch,

1) l. c. 908. ὡς θεου γε μαρτυρας και εὐνους θεραποντας.

in welchem Stande er auch gefunden werde, vor Gott habe; sie sprachen davon mit Begeisterung; aber sie wiesen zugleich von jenen geheiligten Menschen stets auf den Alles würkenden Gott hin, sie stellten dieselben nur als lebendige Denkmale der Gnade des Erlösers dar. Sie ermahnten (wie ein Chrysostomus und Augustin) ihre Zuhörer, nicht ohne eigne Heiligung auf die Fürbitten der Märtyrer zu vertrauen und sie nicht zur Stütze sittlicher Trägheit zu machen; indem sie die Märtyrer und Heiligen bei aller übertriebenen Verehrung doch als Menschen, welche ihrer sündhaften Natur nach allen andern gleichartig wären, darstellten, forderten sie zur wahren Verehrung derselben durch Nachahmung ihrer Tugenden auf. Wir finden überhaupt manche mit einander streitende Elemente christlicher Schätzung der menschlichen Organe und unevangelischer Ueberschätzung derselben.

So enthielt auch die Liturgie der orientalischen Kirche bei der Erwähnung der Märtyrer in dem Kirchengebet etwas, das mit jener übertriebenen Verehrung vor den Märtyrern in Widerspruch stand; denn wie der ursprüngliche Gebrauch der oblationes pro martyribus davon ausgegangen war, daß man dieselben andern erlöseten sündhaften Menschen gleich stellte; so war dieser Gesichtspunkt auch in die liturgischen Formeln übergegangen, und es wurden hier die Märtyrer auf gleiche Weise wie Andre in den Fürbitten erwähnt [1]. Man mußte dies aus der ursprünglichen christlichen Denkart herrührende Element mit der herrschen-

1) Bei der allgemeinen προσφορα für die Gesammtheit der Gläubigen wurde auch gesagt: καν μαρτυρες ὡσι, καν ὑπερ μαρτυρων. Chrysost. H. 21. in act. ap. §. 4.

den Ansicht von den Märtyrern nun durch eine solche Erklärung in Einklang zu bringen suchen, daß, wenn gleich die Märtyrer in derselben Reihe erwähnt würden, dies doch in einer andern Beziehung und in einem andern Sinne geschehe, in sofern nämlich die Märtyrer ein lebendiges Zeugniß seyen von den erlösenden Würkungen des Leidens Christi, dessen Andenken im Abendmahl gefeiert werde, von seinem Siege über den Tod [1]), gleichwie bei der Siegesfeier des Kaisers auch alle diejenigen mitgefeiert würden, welche an dem Siege einen gewissen Antheil gehabt hätten.

So sehr aber auch die ausgezeichneten Kirchenlehrer die Verehrung der Heiligen mit dem Wesen der reinen christlichen Gottesverehrung zu vereinigen und zu vergeistigen sich bemühten; so mußten doch die übertriebenen Lobpreisungen derselben in jener rhetorisch-poetischen Sprache dazu dienen, den Volksaberglauben zu befördern. Und auf ähnliche Weise, wie man hier die Heiligenverehrung vergeistigte, konnten selbst die Neoplatoniker den Polytheismus selbst verfeinern und vergeistigen.

Auch hier zeigte sich, wie wir es schon bei der einseitigen ascetischen Richtung bemerkten, ein Gegensatz, welcher aus dem noch vorhandenen ursprünglich-christlichen Geiste hervorging. Die übertriebene, unter dem Volke an das Abgöttische anstreifende, Verehrung der Märtyrer bewog den Presbyter Vigilantius zu Barcelona, einen gebornen Gallier, von dem als einem Gegner der einseitigen ascetischen Richtung und des Mönchsthums wir schon oben gesprochen haben, dagegen aufzutreten. Er scheint ein von-

1) Chrysostomus: „και τουτο του τε θανατωσθαι τον θανατον σημειον."

redlichem frommen Eifer für die Reinerhaltung des christlichen Glaubens [1]) beseelter, wenn gleich zu heftiger Mann gewesen zu seyn. Durch größere Mäßigung in dem Angriffe auf solche Verirrungen des religiösen Geistes, welche doch in dem, wenn auch mißverstandenen, christlichen Gefühle einen Anschließungspunkt fanden, hätte er wohl mehr würken können. Er nennt in einer Schrift gegen die Mißbräuche der Kirche seiner Zeit die Verehrer der Märtyrer und Reliquien „Aschenanbeter und Götzendiener [2]).“ Er spottet darüber, daß sie armseliger Asche und elenden Knochen so große Verehrung und sogar Anbetung erwiesen, sie mit kostbaren Tüchern bedeckten und sie küßten [3]).

Gegen jenen Vorwurf von der Anbetung der Märtyrer sagt Hieronymus, es sey fern von den Christen, daß sie den Geschöpfen die Ehre erweisen sollten, welche allein dem Schöpfer gebühre; sie ehrten die Reliquien der Märtyrer so, daß sie nur den, von welchem die Märtyrer gezeugt hätten, anbeteten. Sie erwiesen den Knechten eine solche Ehre, welche auf den Herrn selbst sich beziehen solle, wie dieser spreche, Matth. 10, 40.: „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf.“ Aber war das, was Hieronymus hier hervor-

1) Daraus mag auch sein etwas blinder Eifer unter den origenistischen Streitigkeiten hervorgegangen seyn, s. unten.

2) Cinerarios et idololatras. Hieronym. ep. 109. ad Riparium.

3) Quid necesse est, te tanto honore non solum honorare, sed etiam adorare illud nescio quid, quod in modico vasculo transferendo colis? ubicunque pulvisculum nescio quod in modico vasculo pretioso linteamine circumdatum osculantes adorant. Hieronym. c. Vigilant. §. 4. Das nescio quod spielt vielleicht darauf an, daß man auch oft irgend unbekannte Gebeine für Reliquien ausgab.

hebt, dem Bewußtseyn des Volks bei der Verehrung der Reliquien und der Märtyrer wohl gegenwärtig?

Wenn Vigilantius von armseligen Knochen sprach, so konnte ihm Hieronymus mit Recht entgegenhalten, daß die Andacht der Gläubigen etwas mehr als dies darin sehe und empfinde, daß für diese hier nichts Todtes sey; sondern daß sie sich zu den bei Gott lebenden Heiligen durch diesen Anblick erhöben, daß Gott ja kein Gott der Todten, sondern ein Gott der Lebendigen sey.

Vigilantius klagte darüber, daß man die heidnische Sitte, Lichter anzuzünden vor den Büsten der Götter, auf die Märtyrer übertragen hatte, daß man auch bei hellem Tage Wachskerzen in den Märtyrerkirchen brennen ließ [1]); wie sie meinen könnten, durch das Licht elender Wachskerzen die Märtyrer zu ehren, welche das Lamm mitten auf dem Thron Gottes mit allem Glanze seiner Majestät erleuchte. Dagegen sagt Hieronymus: „Wenn nun auch einige Laien oder fromme Frauen aus Einfalt die Märtyrer so zu ehren meinten, so müsse man ja doch das fromme Gefühl, auch wenn es im Ausdrucke irre, anerkennen und achten. So habe Christus das fromme Gefühl der Frau, welche ihn salbte, gut geheißen und die Jünger, welche sie tadelten, zurecht gewiesen." Freilich sollte eine solche Betrachtung zur Schonung gegen das sich verirrende religiöse Gefühl mahnen; aber deshalb mußte doch eine Verirrung, welche dem reinen Christenthum so gefährlich werden konnte,

1) Prope vitium gentilium videmus sub praetextu religionis introductum in ecclesiis, sole adhuc fulgente moles cereorum accendi.

nicht minder gestraft werden. Freilich durfte die Liebe, welche das dem Irrthum zum Grunde liegende Wahre aufsucht und schonend umfaßt, nicht fehlen, und auch nur von ihr begleitet konnte der Eifer für die Wahrheit auf die rechte Weise würken; aber es durfte auch der strafende Eifer für die Wahrheit nicht fehlen, wenn nicht der Irrthum das zum Grunde liegende Wahre endlich ganz unterdrücken, und das Christenthum dem Unchristlichen ganz unterliegen sollte. Der Eifer für die Wahrheit beseelt vom Geiste der Liebe muß stets strafend und läuternd in dem Leben der Kirche fortwürken, wenn ihr göttlicher Grund rein erhalten werden soll.

Vigilantius sprach ferner gegen die nächtlichen Versammlungen (die Vigilien) in den Kirchen der Märtyrer, indem er behauptete, was selbst sein Gegner Hieronymus nicht läugnen konnte, daß diese Versammlungen, an denen beide Geschlechter Theil nahmen, häufig unsittlichen Ausschweifungen zum Vorwande und zur Gelegenheit dienten. Er scheint es auch unangemessen gefunden zu haben, daß man die Vigilien, welche nach dem alten Gebrauch das Auszeichnende des Osterfestes waren, auf die Märtyrerfeste übertrug. Er sprach sodann gegen das Vertrauen auf die Fürbitten der Märtyrer. „Nach der heiligen Schrift — sagt er — sollten nur die Lebenden gegenseitig für einander beten." Dagegen wendet Hieronymus ein, daß, wenn die Apostel und Märtyrer in diesem irdischen Leben, ehe sie noch aus dem Kampf zur Sicherheit erhoben worden, für Andre hätten beten können, um wie viel mehr könnten sie es, nachdem sie den Sieg erlangt. Aber welches Wort der Schrift hieß die Gläubi-

gen solche Verstorbene als Fürbitter anrufen, wie sie die Lebenden in der Gemeinschaft der Liebe zu gegenseitiger Fürbitte auffordert?

Als Grund gegen jene Anrufung sagte Vigilantius: „Die Märtyrer könnten nicht überall gegenwärtig seyn, wo sie angerufen würden, um die Bitten der Menschen hören und ihnen helfen zu können." Er mag sich dabei den Aufenthalt der seligen Geister wohl auf eine etwas beschränkte, räumliche Weise gedacht und manche bildliche Ausdrücke des neuen Testaments auf eine zu fleischlich buchstäbliche Art aufgefaßt haben [1]). Dagegen sagt Hieronymus von den verklärten Heiligen, daß sie dem Lamme nachfolgten, wohin es gehe, Offenbarung 14, 4. Wenn also das Lamm überall sey, so müsse man glauben, daß auch diejenigen, welche mit dem Lamme seyen, überall seyen, also mit Christus dem Geiste nach auch die Gläubigen überall gegenwärtig. Beide Vigilantius und Hieronymus wollten, obgleich auf entgegengesetzte Weise, zu viel wissen von denjenigen Dingen einer höheren Welt, welche dem Blick des Menschen verborgen sind, und über welche er nicht nach seinen irdischen Anschauungsformen urtheilen kann.

Wenn man die Wunder, welche auf den Gräbern der Märtyrer und durch ihre Reliquien verrichtet werden sollten, als Zeugnisse für die Rechtmäßigkeit und die große Bedeutung ihrer Verehrung anführte; so ließ sich Vigilantius auf die Prüfung dieser Wundererzählungen gar

1) Wir erkennen hier den Vertheidiger der fleischlich buchstäblichen Bibelerklärung, den Gegner des Origenes, wenn er sagt: „vel in sinu Abrahae vel in loco refrigerii vel subter aram Dei animas apostolorum et Martyrum consedisse.

nicht weiter ein, sondern er hielt nur den christlichen Standpunkt in dem Urtheil über die Wunder dieser vorherrschenden Wundersucht entgegen. „Der Christ, der seines Glaubens gewiß sey, — sagt er — suche und verlange keine Wunder und bedürfe keiner solchen. Die Wunder geschähen nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen." Vielleicht wollte Vigilantius, indem er dies sagte, von einer Seite zu verstehn geben, daß diejenigen, welche die Wunder bei den Märtyrer suchten, eben dadurch anzeigten, wie fern sie von dem ächt christlichen Geiste seyen, von der andern Seite, daß es wohl überhaupt mit diesen vorgeblichen Wundern nur Täuschung sey; denn da für die Gläubigen der Zweck, zu dem alle Wunder geschehen wären, nicht mehr vorhanden sey, seyen auch unter den Christen keine Wunder wohl mehr anzunehmen.

Jene übertriebene, abergläubische Richtung zeigte sich auch besonders bei der Verehrung der Maria. Der ascetische Geist verehrte in der Maria das Ideal des ehelosen Lebens; der Name der Mutter Gottes (θεοτοκος), welcher seit den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts derselben beigelegt zu werden pflegte, welcher nachher die gelegentliche Ursache so vieler Streitigkeiten wurde, dieser Name konnte auch durch einen dem Volke naheliegenden Mißverstand dazu beitragen, die Vergötterung der Maria zu veranlassen. Bei einer kleinen Sekte von Frauen, welche aus Thracien herstammend sich in Arabien niedergelassen hatte, war es würklich schon bis zu einer abgöttischen Verehrung der Maria gekommen, welche freilich von der Kirche allgemein verdammt wurde. Sie betrachteten sich als Priesterinnen der Maria; an einem bestimmten, ihr als Fest geweihten Tage

trugen sie in solchen Wagen (διφροι), welche von den Heiden bei religiösen Prozessionen gebraucht wurden, der Maria geweihte Brodtkuchen (κολλυριδες, κολλυρια, daher ihr Name κολλυριδιανιδες, Kollyridianerinnen) herum, brachten ihr solche als Opfer dar und verzehrten sie darauf selbst. Es scheint, daß dies eine Uebertragung der Abendmahlsoblationen auf die Verehrung der Maria war, Alles in eine heidnische Form umgebildet. Es kann wohl seyn [1]), daß eine, aus dem heidnischen Cultus der Ceres herrührende Vermischung hier mit hinzukam, daß die an dem heidnischen Erndtefeste (Thesmophoria) zur Ehre der Ceres üblichen Brodtopfer in solche Opfer zu Ehren der Maria umgewandelt worden. Die übertriebene Verehrung der Maria hatte aber auch die Folge, desto heftigere Gegner derselben hervorzurufen, und diese scheinen zugleich Gegner der einseitigen ascetischen Richtung, welche sich die Maria zum Ideal gewählt hatte, gewesen zu seyn. Dieser Streit ging besonders von einer historischen und exegetischen streitigen Frage aus. Manche Kirchenlehrer hatten in der vorigen Periode behauptet, daß unter den im neuen Testamente vorkommenden Brüdern Jesu später geborne Söhne der Maria zu verstehn seyen; aber der ascetische Geist und die übertriebene Verehrung der Maria fanden jetzt etwas Anstößiges in der Erneuerung dieser Behauptung. So geschah es, daß am Ende des vierten Jahrhunderts ein Laie, Namens Helvidius, zu Rom, wie es scheint ohne eine gelehrte theologische Bildung, in dem neuen Testamente Gründe für diese Meinung gefunden zu haben glaubte, wie

---

1) Eine Vermuthung des Bischofs Münter von Seeland.

er sich auch auf das Ansehn eines Tertullianus und Victorinus von Petavio berief. Er behauptete zugleich, daß er durch diese Behauptung die Ehre der Maria keineswegs beeinträchtige, und dies veranlaßte ihn nun auch, die Ueberschätzung des ehelosen Lebens zu bekämpfen. Er führte die Beispiele der Patriarchen an, welche in der Ehe ein frommes Leben geführt hätten, und dagegen die Beispiele solcher Jungfrauen, welche keineswegs ihrer Bestimmung entsprochen. Diese Behauptungen des Helvidius könnten zu dem Schlusse veranlassen, daß die Bekämpfung des einseitigen ascetischen Geistes ihm noch wichtiger war als die Vertheidigung seiner Meinung in Hinsicht der Maria. Es kann aber auch wohl seyn, daß er nur durch exegetische Bemerkungen dazu geführt wurde, und daß er hernach nur zu jenem Gegensatz gegen die Ueberschätzung des Cölibats veranläßt wurde, um seine Behauptung gegen den Schein des Anstößigen zu vertheidigen.

Doch wenn wir erwägen, daß grade zu der Zeit, als Helvidius in Rom auftrat, der Presbyter Hieronymus durch seine übertriebenen Lobpreisungen des Cölibats und seine Herabsetzung des ehelichen Lebens dort großes Aufsehn machte und vielen Anstoß gab, daß die Uebertreibungen, wie gewöhnlich, den Gegensatz von der andern Seite desto stärker hervorriefen, so wird es wahrscheinlicher, daß Helvidius und Jovinian durch eben diese Reaction zu ihrer Polemik angeregt wurden, obgleich bei dem Letztern der Gegensatz ohne Zweifel von einem tiefern innern Grunde seiner ganzen consequenten christlichen Denkweise ausging. Hieronymus schrieb gegen den Helvidius, dem er an

wissenschaftlicher Bildung und an Gelehrsamkeit freilich überlegen war, mit der ihm eigenthümlichen Heftigkeit.

Zu diesen Gegnern der herrschenden Meinung gehört auch ein anderer Zeitgenosse, Bonosus, Bischof wahrscheinlich von Sardika in Illyrien, gegen den sich mehrere Synoden, gleichwie die Bischöfe Ambrosius von Mailand und Siricius von Rom erklärten [1]).

Die abgöttische Verehrung der Maria in Arabien, von der wir oben gesprochen haben, veranlaßte auch wahrscheinlich, daß dort von Manchen, welche der blinde Eiferer Epiphanius mit dem Namen der Feinde der Maria (*ἀντιδικομαριανιται*) belegt, diese Meinung vorgetragen wurde.

Schon in der vorigen Periode bemerkten wir die Andacht, mit welcher die durch das Andenken der Religion geheiligten Stätten in Palästina von den Christen betrachtet und aufgesucht wurden. Die Richtung des religiösen Zeitgeistes zum Aeußerlichen mußte dazu beitragen, die Verehrung vor diesen Denkmälern der heiligen Geschichte zu steigern; insbesondre seitdem die Kaiserinn Helena und andre Mitglieder der constantinischen Familie diese Orte begierig aufgesucht und mit prächtigen Kirchen geschmückt hatten, vermehrte sich die Zahl der dahin Wallfahrenden.

1) S. den Brief an den Bischof Anysius von Thessalonich, der wahrscheinlich vom Römischen Bischof Siricius herrührt. Siricius und Ambrosius halten beide diese Meinung für eine wesentliche Irrlehre. Der letzte sagt: „hoc tantum sacrilegium" und man sieht, wie eben der ascetische Geist diesem Streit so große Wichtigkeit beilegte: „cum omnes ad cultum virginitatis s. Mariae advocentur exemplo" de institutione virginis c. V. §. 35.

Chrysostomus sagt, daß von allen Theilen der Erde Menschen hinströmten, um die Geburts-, Leidens- und Begräbnißstätte Christi zu sehn [1]). Kaiser wallfahrteten nach dem Grabe des Apostels Petrus in Rom und legten im Andenken an den Glaubenshelden allen ihren kaiserlichen Schmuck vorher nieder. Auch Hiobs Andenken zog viele Wallfahrer nach Arabien, um den Misthaufen zu sehn und die Erde zu küssen, auf welcher der Mann Gottes mit solcher Ergebung geduldet hatte [2]) Mit Recht erschien es dem Chrysostomus als etwas Großes, daß, während die Denkmäler irdischer Herrlichkeit vergessen wären, die an und für sich unansehnlichen, bloß durch das Andenken der Religion geheiligten Stätten nach Jahrhunderten und Jahrtausenden durch die allgemeine Andacht aufgesucht würden, und mit Recht konnte er sagen, daß man aus dem Anblicke jener Stätten, den Erinnerungen und Gedanken, welche sie hervorriefen, großen Nutzen schöpfen könne, während der Anblick kaiserlicher Pracht nur einen vorübergehenden Eindruck mache. Es war etwas in der menschlichen Natur Gegründetes, daß diese Orte für das christliche Gefühl einen besondern Werth hatten. Das Nachtheilige war es nur, wenn man auf diese sinnlichen Mittel zur Erregung der Andacht einen zu großen Werth legte, da solche doch

---

1) Exposit. in Psalm. 109. §. 6. T. V. 259. ἡ οἰκουμενη συντρεχει. In Matth. H. VII. §. 2. ἀπο των περατων της γης ἐρχονται, ὀψομενοι την φατνην και της καλυβης του τοπου.

2) Chrysost. Homil. V. de stutuis §. 1. T. II. f. 59. πολλοι νυν μακραν τινα και διαποντιον ἀποδημιαν στελλονται ἀπο των περατων της γης εἰς την Αραβιαν τρεχοντες, ἱνα την κοπριαν ἐκεινην ἰδωσι και θεασαμενοι καταφιλησωσι την γην.

gewöhnlich mehr einen augenblicklich ergreifenden und schnell vorübergehenden, als einen tief eindringenden und dauernden Eindruck machten, obgleich man auch hier die verschiedene Gemüthsart des Süd- und des Nordländers wohl von einander unterscheiden muß. Verderblich wurde es besonders, wenn man den Besuchen der heiligen Stätten an und für sich eine heiligende und rechtfertigende Kraft beilegte. Und freilich konnte dies bald geschehn, da die Menschen so leicht über dem Aeußerlichen das Inwendige, über dem Mittel den Zweck vergessen. Doch auch hier trat eine bedeutende Opposition des rein evangelischen Geistes der sinnlichen Richtung entgegen. So erklärte Hieronymus [1]: „Die Stätten der Kreuzigung und der Auferstehung Christi nützten nur denjenigen, welche ihr Kreuz trügen und mit Christo täglich auferstünden; diejenigen aber, welche sagten: der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn, möchten von dem Apostel hören: „ihr seyd der Tempel des Herrn, der heilige Geist wohnt in euch." Der Himmel steht uns in Britannien eben so gut wie in Jerusalem offen, das Reich Gottes soll in uns selbst seyn." Er erzählt, daß der verehrte Mönch Hilarion in Palästina die heiligen Stätten in seinem Leben nur einmal besucht habe, obgleich er in der Nähe derselben lebte, um die übertriebene Verehrung derselben nicht gut zu heißen. Und Gregor von Nyssa schrieb (ep. ad Ambrosium et Basilissam): „Ortsveränderung bringt Gott nicht näher. Wo du bist, wird Gott zu dir kommen, wenn die Wohnung deiner Seele so erfunden wird, daß Gott in dir wohnen und walten könne. Wenn du

1) Ep. 49. ad Paulin.

aber den innern Menschen voll böser Gedanken hast und du bist auch auf Golgatha, auf dem Oelberge, auf dem Denkmal der Auferstehung, so bist du doch so fern davon, Christus in dich aufzunehmen, als ob du dich nie zu ihm bekannt hättest." Das sittliche Verderbniß, das grade in diesen Umgebungen herrsche, wie in keiner andern Gegend, führt er mit Recht als einen Beweis davon an, wie wenig jener sinnliche Eindruck an und für sich auf die Heiligung des Herzens einwürken könne.

So zeigt sich in diesem Abschnitt überall der noch fortdauernde Kampf des ursprünglichen und auf die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit gerichteten, freien, rein christlichen Geistes mit dem um sich greifenden sinnlichen, jüdisch-heidnischen, den innern Menschen der ihm durch Christus erworbenen Freiheit beraubenden, ihn zum Knechte der äußerlichen, irdischen Dinge und der Satzungen dieser Welt machenden Geiste.

Zum Schlusse dieses Abschnittes wollen wir noch einen Zeugen dieses Kampfes anführen, der als Gegner mancher neuen Richtungen des kirchlichen Lebens, auch solcher, welche aus der vorigen Periode herstammten, auftrat. Dieser Mann war Aërius, ein Jugendfreund des schon oben erwähnten Bischofs Eustathius von Sebaste in Armenien. Da Eustathius Bischof wurde, machte er seinen Freund als Presbyter zum Vorsteher eines Armenhauses. Aber Aërius gerieth nachher mit dem Bischof in Streit; er beschuldigte denselben, daß er der ascetischen Lebensrichtung, welche sie beide ursprünglich mit einander verbunden hatte, nicht treu geblieben sey, daß er sich zu viel darum bekümmere, irdisches Gut zu sammeln. Sey es nun, daß Eustathius

thius diesen Vorwurf verdiente, oder daß Aërius aus einseitiger Beurtheilung ihm Unrecht that, indem er die Veränderung seiner Handlungsweise, zu welcher er durch sein Amt und die Bedürfnisse der unter seiner Leitung stehenden Kirche genöthigt wurde, nicht zu berücksichtigen wußte. Er gerieth auch wahrscheinlich über die Verwaltung der Kirchenangelegenheiten in manchen Kampf mit seinem Bischof, gegen den er nach dem ursprünglichen System der Kirchenverfassung die Gleichheit der Bischöfe und der Presbyteren geltend machte. Als Beweis davon führte er an, daß der Presbyter wie der Bischof taufe und das heilige Abendmahl consecrire. Er wurde endlich Urheber einer Spaltung und bekämpfte manche Gebräuche der herrschenden Kirche. Er sprach gegen den Werth, welchen man auf die Fürbitten und die Abendmahlsfeier als Opfer für die Verstorbenen legte. Wenn Solches den Verstorbenen zur Seligkeit helfen könne, so bedürfe es keiner sittlichen Anstrengungen in dem irdischen Leben, so brauche Jeder nur sich Freunde zu machen oder solche zu bezahlen, die für ihn beten und das Abendmahl darbringen könnten, s. oben. Merkwürdig ist es, daß er, obgleich Ascet, gegen die Fastengesetze und das Binden des Fastens an gewisse Zeiten, wie an den Mittwoch, den Freitag, die Quadragesima, den Charfreitag, sprach. Alles dies, behauptete er, müsse nach dem Geiste des Evangeliums auf eine freie Weise nach den Neigungen und Bedürfnissen eines Jeden geschehen; die Satzungen der Kirche in dieser Hinsicht beschuldigte er, daß sie das Joch jüdischer Gesetzesknechtschaft an die Stelle der evangelischen Freiheit gesetzt hätten. Er bekämpfte ferner den in diesen Gegenden Asiens aus der ältern Zeit noch beibehaltenen Ge-

brauch der Passahmahlzeit [1]). Durch das Leiden Christi sey ein für allemal, was jener Typus bedeute, erfüllt. Jene Feier sey Vermischung des Jüdischen und des Christlichen. Man erkennt wohl, daß die Geistesrichtung des Aërius eine gänzliche Sonderung des Christlichen vom Jüdischen verlangte.

Der hierarchische Sinn veranlaßte heftige Verfolgungen gegen den Aërius und seine Parthei. Von allen Seiten vertrieben mußten sie ihre Versammlungen häufig auf freiem Felde, in Wäldern und auf Bergen halten [2]).

---

1) S. B. I. Abth. 2. S. 522.

2) Die Hauptquelle haeres. 75.

Vierter Abschnitt.

Die Geschichte der Auffassung und Entwickelung des Christenthums als Lehre.

1. Allgemeine einleitende Bemerkungen.

Diese Periode brachte, so wie in allen Theilen der christlichen Entwickelung, also auch in dem Entwickelungsgange der begrifflichen Auffassung des Christenthums eine bedeutende Veränderung hervor. Zwar stand die von den äußerlichen Verhältnissen ausgehende Veränderung, welche diese neue Periode begründet, in keinem so unmittelbaren Zusammenhange mit dem, was im Gegentheil so ganz von innen heraus sich bilden mußte. Aber in dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur läßt sich doch kein Zweig getrennt von dem andern betrachten; Alles steht vielmehr mit einander in Wechselwürkung. Die von außen her beginnende Veränderung verbreitet ihren Einfluß auch auf das Innere, und eine bedeutende Umwälzung der äußerlichen Verhältnisse pflegt erst dann einzutreten, wenn auch schon in der inneren Entwickelung ihr umgestaltender Einfluß vorbereitet worden. Dasselbe fand insbesondre statt bei dem Einflusse der großen seit dem Kaiser Constantin erfolgten Veränderung der äußerlichen Kirchenverhältnisse auf die innere Lehrentwickelung. Was durch diesen Einfluß be-

würkt wurde, war längst vorbereitet durch den inneren Entwickelungsgang der Kirche. Nicht erst plötzlich wurde die christliche Lehre durch die Einwürkung einer äußerlichen Macht von dem Kampfe mit dem Juden- und Heidenthum befreit; sondern die Entwickelung der christlichen Lehre in dem begrifflichen Bewußtseyn hatte sich von selbst durch die Gegensätze des Heidenthums und Judenthums so weit siegreich durchgebildet, daß diese zurücktreten mußten, nachdem man das eigentliche Wesen des Christenthums im Ganzen und in den einzelnen Hauptlehren durch den Kampf mit diesen Gegensätzen klarer und schärfer aufgefaßt hatte.

Die im Kampf mit den aus der Vermischung mit dem Judaismus oder dem Ethnicismus hervorgehenden Haeresieen ausgesprochene Uebereinstimmung im Wesentlichen des Christenthums verpflanzte sich aus der vorigen Periode in diese über. Aber unterdessen hatten sich doch auch bei der Uebereinstimmung im Wesentlichen manche Keime von Gegensätzen in der Auffassung der einzelnen christlichen Lehren gebildet, wie wir in der vorigen Periode dies bemerkten. Diese konnten zuerst noch ruhig neben einander bestehen, da die Gemeinschaft in dem Wesentlichen des Christenthums die einzelnen Differenzen der eigenthümlichen Auffassungsweisen noch überwog, und der gemeinschaftliche Gegensatz gegen die im Kampfe gegen das Eigenthümliche des Christenthums auftretenden Geistesrichtungen die Aufmerksamkeit von diesen untergeordneten Verschiedenheiten abwandte. Es lag aber in dem Wesen der menschlichen Natur, daß die Keime dieser Gegensätze sich immer weiter entfalteten und ausbildeten. Da nun jetzt der gemeinschaftliche Gegensatz gegen das Jüdische und das Judaisirende, das Heidnische und das

Ethnisirende zurücktrat, da die Kirche, von den Kämpfen mit den von außen her ihr sich entgegenstellenden feindseligen Richtungen befreit, sich selbst überlassen war; so geschah es, daß jene schroffer entwickelten Gegensätze in der Auffassung der einzelnen Lehren nun unter einander selbst in Kampf geriethen. Nach dem gesetzmäßigen Entwickelungsgange der menschlichen Natur konnte dies nicht anders geschehen, der begonnene Entwickelungsprozeß konnte nicht still stehen; wie einmal die menschliche Natur beschaffen ist, konnte nur aus den Gegensätzen heraus die harmonische Auffassung des Christenthums hervorgehen. Sollte von demselben das Ganze der Menschheit im Denken wie im Leben durchdrungen werden, so mußte es auch in diese Gegensätze eingehen. Aber das Traurige war freilich das, was sich oft in der Kirchengeschichte wiederholte, daß unter diesen Gegensätzen die Einheit des Alle verbindenden christlichen Bewußtseyns ganz vergessen werden konnte, daß jede Parthei den Gegensatz der andern nur von ihrem Standpunkte aus auffaßte und beurtheilte, und derselben, statt in ihre Principien nach deren innerem Zusammenhange einzugehen, nur von außen her sie betrachtend Folgerungen Schuld gab, welche ihr durchaus fern lagen. So schien jeder der streitenden dogmatischen Partheien der Kampf für *ihre eigenthümliche* Auffassungsweise mit dem Kampfe für das Christenthum selbst zusammenzufallen. Hätte man das rechte Verhältniß der *begrifflichen* Glaubenslehre zu dem *Glaubensleben* und das Verhältniß der einzelnen *christlichen Lehren* zu dem, was das eigenthümliche *Grundwesen* des Evangeliums ist, zu der Lehre von Christus als dem Erlöser der Menschheit mit klarem Bewußtseyn aufgefaßt und

festgehalten; so würde Alles anders geworden seyn. Die Gegensätze, welche oft nur in der begrifflichen dogmatischen Auffassung statt fanden, hätten die Gemeinschaft und Einheit des christlichen Bewußtseyns nicht stören und zerreißen können, und ruhige Verständigung würde an die Stelle der schroff einander entgegentretenden und einander ausschließenden Gegensätze getreten seyn.

Indem man nun auch nicht anerkannte, daß die mannichfaltigen, begrifflichen Auffassungen, sobald nur die Einheit in dem Grundwesen des Christenthums auch im Begriffe festgehalten wird, wohl neben einander bestehn können, entstand daher das Streben, die Einheit des christlichen Bewußtseyns in eine Einheit der alle Differenzen ausschließenden begrifflichen Auffassung zu bannen, und daher natürlich das Streben nach einer beschränkten und beschränkenden Einförmigkeit, welche alle verschiedenen Geistesrichtungen in ein Joch hineinzwängen wollte, und welche die freie naturgemäße Entwickelung der christlichen Glaubenslehre, und dadurch am Ende des christlichen Glaubenslebens selbst, hemmen mußte.

Noch nachtheiliger wurde der Gang dieser Lehrstreitigkeiten durch die Einmischung einer fremdartigen Staatsmacht, besonders in dem oströmischen Reiche, welche die freie Entwickelung und das freie Sichaussprechen der verschiedenen Gegensätze hinderte. Dadurch wurde das rein dogmatische Interesse der Streitigkeiten, indem ein fremdartiges weltliches Interesse und fremdartige weltliche Leidenschaften und Triebfedern sich einmischten, oft sehr getrübt. Häufig geschah es, daß die dogmatischen Gegensätze, welche nach ihrer Entwickelung von innen heraus freilich schon so weit

gediehen waren, daß sie mit einander in Kampf gerathen konnten, erst durch äußerliche, fremdartige, von der Vermischung des Kirchlichen und des Politischen herrührende Veranlassungen zum Kampfe mit einander hervorgerufen wurden. Und davon war die Folge, daß gleich von Anfang an ein fremdartiges, die dogmatische Verständigung hinderndes und den reinen Entwickelungsgang störendes Interesse hinzukam. Durch diese Bemerkung aber sind manche zu oberflächliche Beobachter zu der falschen Vorstellung veranlaßt worden, daß diese Streitigkeiten nur von äußerlichen Anlässen und nur von dem Kampfe der Leidenschaften ausgegangen seyen, da doch die äußerlichen Veranlassungen nur hervorrufen konnten, was längst in dem innern Entwickelungsgange der Kirche vorbereitet war, wie sich dieses bei dem Keime der Gegensätze in der vorigen Periode uns zeigte und noch mehr bei dem Fortgange dieser Periode im Einzelnen sich uns zeigen wird. Die Einmischung jener fremdartigen Macht konnte auch für gewisse vorübergehende Zeitpunkte ein andres Ergebniß der Streitigkeiten herbeiführen, als dasjenige war, welches dem naturgemäßen Verhältnisse der streitenden Gegensätze zu einander entsprach; aber dieses von außen her aufgedrungene Ergebniß konnte, wie die Geschichte dieser Lehrstreitigkeiten uns zeigt, nichts Bleibendes seyn. Der theologische Geist des Theils der Kirche, welchem dies aufgedrungen war, regte sich dagegen, und das Fremdartige wurde wieder ausgestoßen, doch nicht ohne heftige Kämpfe.

Die verschiedenen dogmatischen Geistesrichtungen, welche in der vorigen Periode auf eine universellere und vollständigere Weise sich entwickeln und aussprechen konnten, tra-

ten jetzt größtentheils nur in den Streitigkeiten über einzelne Lehren bestimmter hervor und kamen größtentheils nicht dazu, sich in größerem Umfange und consequenter zu entfalten. Deshalb sind die einzelnen Lehrstreitigkeiten auch das Wichtigste, um den Gegensatz der verschiedenen allgemeinen dogmatischen Geistesrichtungen kennen zu lernen. Wenn in der vorigen Periode der Kampf der ganz durchgeführten allgemeinen Geistesrichtungen in den Gegensätzen des Judaismus, des Gnosticismus, der römischkirchlichen Richtung, des Montanismus, der alexandrinischen Richtung vorherrschte; so traten hingegen in dieser Periode die Gegensätze mehr in der Geschichte der einzelnen Dogmen als in allgemeinen Richtungen der Dogmatik überhaupt hervor. Hätten die allgemeinen Grundrichtungen, welche den Streitigkeiten über einzelne Dogmen zum Grunde lagen, sich im ganzen Umfange aussprechen können; so würde dies sehr bedeutende Folgen für die ganze Entwickelung des Christenthums gehabt haben.

Unter den Lehrstreitigkeiten dieser Periode giebt sich der eigenthümliche Unterschied zwischen der dogmatischen Geistesrichtung der orientalischen und der occidentalischen Kirche zu erkennen, so wie er auch unter denselben sich weiter fortgebildet und bestimmt hat. In der orientalischen Kirche herrschte die griechische Geistesbeweglichkeit und die spekulative hellenische Geistesrichtung vor. In der abendländischen Kirche war die starre, ruhigere, minder bewegliche und mehr praktische römische Geistesrichtung vorherrschend [1]). Daher

1) Dieser Unterschied zwischen beiden Kirchen wurde von griechischen Theologen schon im zwölften Jahrhunderte richtig bemerkt und zur Vertheidigung der griechischen Kirche ge-

geschieht es, daß, während in der orientalischen Kirche die Lehrentwickelung mancherlei Gegensätze durchlaufen mußte, ehe sie zu einem ruhigen Bestande kommen konnte, das Ergebniß, zu welchem die orientalische Kirche erst durch mancherlei Stürme und Kämpfe gelangte, von der abendländischen auf gewisse Weise anticipirt wurde, und sie eignete sich nachher die genauen Lehrbestimmungen an, welche aus dem Kampfe der Gegensätze in der orientalischen Kirche hervorgegangen waren.

Sodann entspringen die Lehrstreitigkeiten der **orientalischen Kirche** von der spekulativen Gotteslehre aus, wenn gleich dabei das praktisch christliche Interesse auch zum Grunde

---

gen den Vorwurf, daß alle Haeresieen von derselben ausgegangen seyen, benutzt. S. die Worte des Erzbischofs **Nicetas** von Nikomedien in Anselm. Havelbergem. Dialogg. l. III. c. XI. D'Achery spicileg. T. I. f. 197. quoniam nova et pluribus inaudita fides subito publice praedicabatur, et in hac civitate studia liberalium artium vigebant et multi sapientes in logica et in arte dialectica subtiles in ratione disserendi praevalebant, coeperunt fidem Christianam disserendo examinare et examinando et ratiocinando deficere. Und es wird sodann der vana sapientia, durch welche sich die griechischen Irrlehrer hätten verführen lassen, entgegengestellt die simplicitas minus docta der Römer, welche abgeleitet wird vel ex nimia negligentia investigandae fidei vel ex grassa tarditate hebetis ingenii vel ex occupatione ac mole secularis impedimenti. Soweit sich die geistigen Erscheinungen verschiedener Zeiten vergleichen lassen, könnte man eine Analogie wiederfinden in den Verhältnissen der **deutschen theologischen Entwickelung zur englischen**. — Aber der für die Ergebnisse so bedeutende Unterschied, daß in Deutschland das beweglichere Geistesleben in der Entwickelung seiner Gegensätze nicht durch byzantinischen Despotismus gehemmt wurde.

liegt. Die einzige der abendländischen Kirche eigenthümlich angehörende Lehrstreitigkeit aber geht von dem aus, was der Mittelpunkt des ganzen praktischen Christenthums ist, der Anthropologie in ihrem Zusammenhange mit der Erlösungslehre.

Alle Lehrstreitigkeiten der orientalischen Kirche stehen, wie die nachfolgende Darstellung zeigen wird, mit der Streitigkeit über die spekulative Auffassung und Bestimmung der Dreieinigkeitslehre in genauer Verbindung. Dies hatte für die eigenthümliche Richtung der Glaubenslehre in beiden Kirchen sehr wichtige Folgen. Wie es schon in der vorigen Periode geschehen war, daß in der Dreieinigkeitslehre zu sehr die spekulative Auffassungsform und der wesentliche praktisch christliche Gehalt derselben mit einander waren verwechselt worden, wie man sich gewöhnt hatte, diese Lehre zu isolirt, nicht genug in ihrem lebendigen Zusammenhange mit der Erlösungslehre, in der rechten Verbindung, mit welcher sie erst ihre wahre Bedeutung erhalten kann, aufzufassen, so diente dieser Gang der Lehrstreitigkeiten in der griechischen Kirche noch mehr dazu, diese Behandlungsweise der Dreieinigkeitslehre zu befördern. Und daher geschah es, daß in der griechischen Kirche die ganze Glaubenslehre einen zu sehr spekulativen Boden erhielt, daß man, was der Philosophie und was der Glaubenslehre angehört, häufig mit einander vermischte, daß die spekulativen das göttliche Wesen betreffenden Bestimmungen grade für das Wichtigste gehalten wurden, und daß man sich dagegen mit demjenigen, was für das praktische Christenthum in wahrem Sinne das Wichtigste ist, mit der christlichen Anthropologie in ihrem Zusammenhange mit der Erlösungslehre weniger beschäftigte

und die darauf sich beziehenden Lehren für unwichtiger hielt [1]).

---

1) So nennt Gregor von Nazianz unter den Gegenständen, mit welchen sich der öffentliche Lehrvortrag beschäftige, die Frage, ob es nur Eine Welt oder ob es mehrere Welten gebe, was Materie, was Seele und was Geist sey, und über die verschiedenen Arten der höheren Geister, (εἰτα περι κοσμων ἡ κοσμου πεφιλοσοφηται, περι ὑλης, περι ψυχης, περι νου και νοερων φυσεων), und nachdem er sodann von der Erscheinung und von dem Leiden Christi gesprochen hat, nennt er als die Hauptsache (το κεφαλαιον) die Lehre von der Trias (s. dessen orat. I. s. 16.), obgleich doch diese Lehre ihre christliche Bedeutung erst durch die Verbindung mit jener Lehre, welche Gregor als eine untergeordnete darstellt, erhalten kann, obgleich das ganze Christenthum nicht von einer spekulativen Gotteslehre, sondern von der thatsächlichen Offenbarung Gottes in der Geschichte ausgeht. An einer andern Stelle spricht er zwar, wie häufig auch sonst, gegen diejenigen, welche die Beschäftigung mit dem Christenthum nur darin setzten, über die Dreieinigkeitslehre zu spekuliren, und er warnt vor der Richtung, welche über das Wesen der Gottheit, welches man erst in dem ewigen Leben vollkommen erkennen werde, zu viel bestimmen wolle; aber dann nennt er mit einander zusammen als diejenigen Dinge, mit denen man sich auf eine heilsamere Weise beschäftigen würde, und bei welchen auch eine Verirrung nicht gefährlich sey (το διαμαρτανειν ἀκινδυνον), das „φιλοσοφειν περι κοσμου ἡ κοσμων, περι ὑλης, περι ψυχης, περι λογικων φυσεων βελτιονων τε καὶ χειρονων, περὶ ἀναστασεως, κρισεως, ἀνταποδοσεως, Χριστου παθηματων" orat. 33. s. 536. Ein Irrthum hinsichtlich des Verhältnisses des Leidens Christi zum Erlösungswerk schien ihm also nicht so gefährlich zu seyn, als ein Irrthum hinsichtlich des Verhältnisses der Hypostasen in der Trias zu einander. Merkwürdig ist es auch, daß von dem, was sich auf das Eigenthümliche der christlichen Anthropologie bezieht, hier gar nichts vorkommt.

Indem nun die griechische Dogmatik vielmehr eine gewisse spekulative Auffassungsform des Christlichen, eine gewisse spekulative Bestimmung der christlichen Gottesidee, nicht das, was der natürliche Mittelpunkt des ganzen christlichen Lebens ist, auch zum Mittelpunkt des Systems machte, war die Folge davon, daß sich nicht Glaubens- und Sittenlehren aus einem gemeinsamen Mittelpunkte heraus entwickeln konnten, daß daher der lebendige organische Zusammenhang zwischen beiden in dem Bewußtseyn nicht so hervortreten konnte, daß neben einer zu metaphysischen unlebendigen Glaubenslehre eine gesetzliche Sittenlehre sich bildete. So mußte ein Abweg in der Behandlungsweise der Glaubenslehre auch auf das christliche Leben selbst einflußreich zurückwürken.

Anders war es in der abendländischen Kirche. Die einzige Lehrstreitigkeit, welche von dieser Kirche eigentlich ausging, betraf die christliche Anthropologie in ihrem Zusammenhange mit der Erlösungslehre. Dadurch wurde hier der Dogmatik gleich ihre eigenthümliche praktische Richtung gegeben, der innere Zusammenhang zwischen Glaubens- und Sittenlehre zum Bewußtseyn gebracht, wie dies besonders das Verdienst des Mannes ist, welcher an jenen Streitigkeiten den vornehmsten Antheil nahm, des Augustinus.

Die bedeutendste Erscheinung in der allgemeinen Geschichte der Glaubenslehre, deren Einfluß aus der vorigen Periode in diese herrüberreichte, war der Kampf zwischen dem spekulativen Geiste der origenistischen Schule und der entgegengesetzten praktisch-realistischen Geistesrichtung. Zu Alexandria selbst erhielt sich freilich der Geist dieser Schule nicht als ein in seinem ganzen Umfange und in seiner gan-

zen Kraft lebendig fortwürkender. Die Katechetenschule zu Alexandria war nicht mehr das, was sie unter dem Clemens und Origenes gewesen war. Didymus war der einzige und der letzte ausgezeichnete Lehrer in dieser Periode, dem doch der originelle, tiefsinnige Geist des Origenes fehlte, so bewundernswerth auch die Gelehrsamkeit war, welche sich der von früher Jugend erblindete Mann erworben hatte. Auf die alexandrinische Kirche im Ganzen ging nur ein Theil der Geistesrichtung des Origenes über; nur das contemplativ-mystische und zum Theil das spekulative Element pflanzte sich in derselben immer fort, und daraus bildete sich nach und nach der eigenthümliche dogmatische Charakter dieser Kirche; aber der freie und vielseitige Forschungsgeist des Origenes wich von derselben. Den größten Einfluß erhielt hingegen Origenes durch seine Schriften auf die Bildung einiger bedeutender Kirchenlehrer des Orients, welche unter den Lehrstreitigkeiten durch ihren freien Geist und ihre theologische Mäßigung sich auszeichneten, den Eusebius von Cäsarea und die großen Kirchenlehrer Cappadociens, den Gregor von Nazianz, den Basilius von Cäsarea und dessen tiefsinnigen Bruder, auf welchen der spekulative Geist des Origenes besonders einwürkte, Gregor von Nyssa.

Ueberhaupt, wenn gleich der realistische kirchliche Geist dem spekulativen der origenistischen Schule ein Gegengewicht hielt, und wenn gleich manche der eigenthümlichen Ideen des Origenes allgemein verworfen wurden, theils solche, für deren Auffassung die Entwickelung des theologischen Geistes in dieser Zeit noch nicht reif war, theils solche, welche, aus einer Vermischung des Platonismus mit dem

Christenthum herrührend, dem Wesen des Evangeliums würklich fremdartig waren; so hatte doch die origenistische Schule in diesem Kampf dahin gewürkt, eine geistigere Auffassung der christlichen Glaubenslehre in der ganzen Kirche zu verbreiten, den rohen Anthropomorphismus und Anthropopathismus, den sinnlichen Chiliasmus aus der Glaubenslehre überall zu verdrängen. Und in der Behandlung der wichtigsten einzelnen Dogmen läßt sich die Nachwürkung des Einflusses jenes großen Kirchenlehrers auf die Entwikkelung der im vierten Jahrhunderte hervortretenden Gegensätze nicht verkennen, was sich uns nachher besonders in der Geschichte der Lehrstreitigkeiten zeigen wird.

Wie durch die alexandrinische Schule der Platonismus mit der Gestaltung der christlichen Theologie am meisten in Berührung gekommen war, und wie die philosophische Geistesform dieser Schule sich daraus gebildet hatte, so blieb diese Form des wissenschaftlichen Geistes auch bei Allen denen in der griechischen Kirche, welche mit einer wissenschaftlichen Auffassung der Glaubenslehre sich besonders beschäftigten, die herrschende. Nur der beschränkte Begriffsdogmatismus, welcher von dem Eunomius ausging, suchte das Element des Platonismus ganz zu verdrängen. Hätte jener den Sieg erhalten können, so stand der Glaubenslehre eine gänzliche Umbildung bevor. Aber besonders die in der origenistischen Schule gebildeten drei großen Kirchenlehrer Cappadociens traten dieser ganzen neuen Richtung mit großem Nachdruck entgegen. Wir werden von diesem Kampfe nachher in der Geschichte der Lehrstreitigkeiten ausführlicher handeln.

Eine neue Vermischung des Platonismus mit dem Christenthum, unabhängig von dem Origenes, in welcher auch das Platonische noch weit mehr über dem Christlichen vorherrschte, zeigt sich bei dem Synesius aus Cyrene, zuletzt Bischof von Ptolemais, der Metropole von Pentapolis in den ersten Zeiten des fünften Jahrhunderts. Wir sehen hier an einem merkwürdigen Beispiele, auf welche Weise sich allmählig aus den in platonischer Form aufgefaßten Grundideen des religiösen Bewußtseyns ein Uebergang zum Christenthum bilden, daß aber auch eine Umbildung christlicher Lehren zu Symbolen platonischer Ideen daraus hervorgehen konnte. Wie dieser Platonismus in frühern Zeiten (s. B. I. Abth. 1. S. 34.) an den heidnischen Cultus und an das hierarchische System des Heidenthums sich angeschlossen, aus dieser Vermischung ein mystisch-theurgisches Religionssystem sich gebildet hatte, so konnte eine ähnliche Erscheinung in christlicher Form aus einer Anschließung des Platonismus an das herrschende Kirchenwesen hervorgehen. Die falsche Idee von dem Priesterthum, nach welcher dieses als etwas Vermittelndes zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und den Menschen erschien, ein Organ, um himmlische Kräfte zur Erde herabziehen, die Menschen bei Gott zu vertreten, die falsche damit zusammenhängende Idee von den Sakramenten als den Trägern jener himmlischen Kräfte; Alles dies konnte leicht Anschließungspunkt für theurgische Vorstellungen werden. Das System einer solchen aus der Vermischung des Christenthums und des Platonismus gebildeten Theurgie und mystischen Symbolik finden wir vollends ausgebildet in den unter dem Namen

des Dionysius Areopagita untergeschobenen Schriften, welche in dem Verlaufe des fünften Jahrhunderts entstanden seyn mögen.

Einen sehr großen Einfluß hatte Origenes auch besonders auf die Bildung eines gründlichen, exegetischen, gelehrten Studiums gehabt, welches ja durch ihn zuerst im Gegensatz gegen eine fleischlich buchstäbliche Bibelerklärung hervorgerufen wurde. Die exegetische Richtung eines Eusebius von Cäsarea und eines Hieronymus, welcher letztere das gründlichere exegetische Studium in der abendländischen Kirche zuerst anregte, war durch Origenes zuerst angeregt worden. Aber durch die Einmischung seiner spekulativen Principien und durch seine dadurch zum Theil veranlaßte allegorisirende Richtung war bei dem Origenes die freie Entwickelung jenes exegetischen Studiums und die unbefangene Anwendung desselben auf die Bearbeitung der Glaubenslehre gehemmt worden. Bisher bestand nur der Gegensatz jener fleischlich buchstäblichen Bibelauslegungsweise gegen diese willkührlich allegorisirende Richtung. Wir bemerkten aber schon am Ende der vorigen Periode, wie sich in der Mitte zwischen diesen beiden Gegensätzen eine grammatischlogische Bibelauslegung durch antiochenische Kirchenlehrer zu bilden anfing. Die Keime dieser Richtung wurden noch weiter entwickelt durch ausgezeichnete Männer des vierten Jahrhunderts und im Anfange des fünften, einen Eustathius, Bischof von Antiochia, einen Eusebius, Bischof von Emisa in Phönizien, einen Diodorus, Bischof von Tarsus in Cilicien, insbesondre den scharfsinnigen, originellen Theodorus, Bischof von Mopsuestia in demselben Lande. Da nun in der alexandrinischen Kirche die

alle-

allegorisirende Richtung sich erhalten hatte, mußte schon an und für sich aus dem großen Einflusse, welchen die verschiedenen hermeneutischen und exegetischen Richtungen auf die Behandlung der Glaubenslehre natürlicherweise haben, auch ein Gegensatz der dogmatischen Richtung zwischen den theologischen Schulen beider Kirchen hervorgehen. Die allegorisirende Richtung konnte keine Schwierigkeit finden, sich an die Form der herrschenden Kirchenüberlieferung ganz anzuschließen und nach derselben die Bibel zu erklären. Die unbefangenere, grammatischlogische Bibelauslegung mußte hingegen eine Reinigung des vorhandenen kirchlichen Lehrbegriffs von manchen fremdartigen Elementen, welche sich in der von keinem klaren Bewußtseyn geleiteten kirchlichen Ueberlieferung damit vermischt hatten, herbeiführen. Die allegorisirende Bibelauslegung hing mit den übertriebenen Inspirationsbegriffen, nach welchen, zwischen Wesen und Form in der Mittheilung göttlicher Dinge gar nicht unterschieden, Alles auf gleiche Weise als Werk der göttlichen Eingebung betrachtet wurde, genau zusammen. Nach dieser Auslegungsweise betrachtete man Alles auf gleiche Weise als göttlich, man suchte überall Mysterien, man wollte nichts Menschliches gelten lassen, man wollte das Menschliche nicht nach seiner menschlichen Eigenthümlichkeit und seinem menschlichen Ursprunge auffassen, nichts aus menschlicher Auffassungs- und Entwickelungsform erklären. Indem man die Bibel recht zu ehren meinte, beeinträchtigte man doch unwillkührlich ihr Ansehn, da man, statt die menschliche Form aus ihrem menschlichen Werden zu verstehn und in demselben den sich offenbarenden göttlichen Geist zu vernehmen, das Ganze als Ein Stück nach einem

fremden System, das man einmal als ein Göttliches festgestellt hatte, erklärte, und also etwas Fremdes hineinlegte. Nach dieser Auslegungsweise konnten auch nirgends Schwierigkeiten aufstoßen, welche das Unhaltbare dieses Inspirationsbegriffes fühlen lassen mußten; denn durch den mystischen Sinn (die ἀναγωγη εἰς το νοητον) konnte man ja leicht alle Schwierigkeiten beseitigen, alle in den biblischen Darstellungen auffallende Differenzen erklären. Hingegen die grammatischlogische Bibelerklärung mußte neben dem Göttlichen auch das Menschliche in den heiligen Schriften bemerken lassen; hier mußten Schwierigkeiten auffallen, welche der Anerkennung eines übertriebenen Inspirationsbegriffes entgegenstanden; man mußte dazu veranlaßt werden, die Verschiedenheit der menschlichen Eigenthümlichkeiten in der Darstellung der inspirirten Schriftsteller, die Differenzen zwischen geschichtlichen Erzählungen in einzelnen Dingen wahrzunehmen, und diese Wahrnehmung mußte zu einer andern Auffassung des Inspirationsbegriffes hinführen. Zwar ging man im Ganzen in dieser Periode, wie in der vorigen, von der Idee einer göttlichen Eingebung der heiligen Schriften aus, ohne diese Idee selbst genauer zu untersuchen und zu bestimmen; aber von selbst mußte doch diese Differenz hin und wieder zum Bewußtseyn kommen, wenn man gleich nicht dazu gelangte, sie in ihrem ganzen Umfang zu entwickeln, und wenn gleich selbst zuweilen, ohne daß man sich dessen bewußt wurde, einander widerstreitende Elemente verschiedenartiger Auffassung des Inspirationsbegriffs in der Anwendung zusammenkommen konnten. So finden wir in der That Spuren einer freiern Auffassung des Inspirationsbegriffes in dieser Periode nur da, wo eine unbefangenere,

grammatischlogische Bibelauslegung dazu führte, wie bei einem Hieronymus, einem Theodorus von Mopsuestia und einem Chrysostomus [1]). Die Anwendung eines solchen verschiedenen Inspirationsbegriffes auf die Ableitung der Glaubenslehre aus der heiligen Schrift mußte auch von selbst manche dogmatische Verschiedenheiten herbeiführen. Mit dieser Differenz in der Auffassung des Inspirationsbegriffes hing es zusammen, daß ein verschiedener Gesichtspunkt in der Auffassung des Göttlichen und des Menschlichen in dem Leben der Apostel und in dem Leben Christi selbst sich bilden konnte, da die antiochenische Schule durch jene exegetische Richtung dazu geführt wurde, das Menschliche neben dem Göttlichen aufzufassen, während die alexandrinische das Göttliche nur auf eine einseitige Weise hervorhob. Dazu kam noch die Verschiedenheit in den allgemeinen Geistesrichtungen beider Schulen, in welcher auch jene Verschiedenheit der hermeneutischen und exegetischen Richtungen be-

1) Wie wenn Chrysostomus Homil. I. in Matth. sagt, daß Differenzen in den Evangelien in unbedeutenden Dingen gegen ihre Glaubwürdigkeit nichts ausmachen könnten, sondern vielmehr dafür zeugen, daß ihre Uebereinstimmung im Wesentlichen als ein desto stärkeres Zeugniß für die Wahrheit erscheine, da man sie nun keiner absichtlichen Verabredung beschuldigen könne. Und wenn Hieronymus bei Gal. V, 12. kein Bedenken darin findet, daß Paulus in der Wahl eines Ausdrucks von einem, wenn gleich von einer reinen Gesinnung ursprünglich ausgehenden, Affekte sich habe fortreißen lassen. „Nec mirum esse, si apostolus ut homo et adhuc vasculo clausus infirmo, vidensque aliam legem in corpore suo captivantem se et ducentem in lege peccati, semel fuerit hoc loquutus, in quod frequenter sanctos viros cadere perspicimus."

gründet war. In der alexandrinischen Schule herrschte eine intuitive, zum Mystischen sich hinneigende Geistesrichtung, in der antiochenischen eine logisch reflektirende Verstandesrichtung vor, wenn gleich das innige Christenthum, welches unter mancherlei Geistesrichtungen bestehn kann, dabei nicht fehlte. Die erstere Richtung ging darauf aus, das Ueberschwengliche, Unaussprechliche und Unbegreifliche der im Christenthum geoffenbarten göttlichen Dinge [1]) recht hervorzuheben, das Unbegreifliche als unbegreiflich, als Gegenstand des Glaubens und der religiösen Anschauung hinzustellen, sich allen Erklärungsversuchen zu widersetzen, und, um dies so stark als möglich auszudrücken, suchte sie solche Ausdrücke, wodurch die Sache recht auf die Spitze gestellt wurde, und welche dem Mißverstande allerdings ausgesetzt waren. Dagegen war es das Streben der antiochenischen Verstandesrichtung, wenn sie gleich dem Glauben sein Recht ließ und das Unbegreifliche nicht erklären wollte, doch in der Verstandesentwickelung die Sache so klar, als es geschehen konnte, darzustellen und den möglichen Mißverständnissen insbesondre hinsichtlich der Vermischung und Verwechselung des Göttlichen und des Menschlichen durch scharfe Begriffsbestimmungen so viel als möglich vorzubeugen. So ging aus dem Verhältnisse dieser beiden Schulen zu einander der bedeutendste theologische Gegensatz in der orientalischen Kirche hervor, dessen Würkung sich in den Lehrstreitigkeiten auf eine einflußreiche Weise offenbarte. Dieser Gegensatz würde noch bedeutendere Folgen für die theologische Entwickelung hervorgebracht haben, wenn er in seinem ganzen Umfange sich hätte aus-

---

1) το ἀῤῥητον, το ἀφραστον, το ἀπεριινοητον του μυστηριου.

sprechen und durchbilden können. Die Richtung der antiochenischen Schule finden wir gemildert und von dem Gefühlschristenthum noch mehr durchdrungen bei den beiden Männern, welche beide das Muster der Bibelauslegung für diese Periode geben, und von denen der zweite auch das Muster fruchtbarer homiletischer Anwendung der Bibel giebt, Theodoret und Chrysostomus. Das Beispiel des Letzten zeigt, wie vortheilhaft diese exegetische Richtung ihrer Natur nach, wo ein tiefes und inniges, christliches Gefühl und ein erfahrungsreiches, inneres, christliches Leben hinzukam, für die homiletische Bibelbenutzung und dadurch für die Predigerwürksamkeit überhaupt werden mußte.

Was Origenes für die theologische Entwickelung der orientalischen Kirche war, das war Augustinus für die theologische Entwickelung der occidentalischen Kirche; sein Einfluß war in mancher Hinsicht noch allgemeiner und länger fortwürkend als der Einfluß jenes großen Kirchenlehrers. Er verband großen Scharf- und Tiefsinn mit einem von dem Christenthum erfüllten und durchdrungenen Gemüth und vielseitiger christlicher Lebenserfahrung. An systematischem Geist war er dem Origenes wohl überlegen; aber es fehlte ihm die gelehrte historische Bildung, welche diesen ausgezeichnet hatte. Hätte er eine solche mit seinen großen Geistes- und Gemüthseigenschaften verbunden, so würde er dadurch vor mancher dogmatischen Einseitigkeit und mancher auf die Spitze gestellten, schroffen, dogmatischen Uebertreibung, zu welcher er durch seinen spekulativen Geist, seine strenge systematische Consequenz, verbunden mit einseitiger Richtung des christlichen Gefühls, fortgerissen würde, bewahrt worden seyn.

Wir bemerkten bei der alexandrinischen Gnosis ein zwiefaches Element, die platonische Auffassung von dem Verhältnisse der esoterischen philosophischen Religionserkenntniß und des symbolischen Volksglaubens (der ἐπιςημη und der δοξα) zu einander, und von der andern Seite die aus dem christlichen Bewußtseyn hervorgehende Auffassung von dem Verhältnisse der dogmatischen Erkenntniß zum Glauben. Erst bei dem Augustinus kam es zu einer klaren Sonderung beider Auffassungsweisen und zu einem entschiedenen Siege der letzteren über die erstere. Auch des Augustinus wissenschaftliche Entwickelung ging, wie die Entwickelung des Origenes, von dem Platonismus aus; aber nur mit dem Unterschiede, daß bei dem Origenes das platonische Element zuweilen sich mit dem christlichen vermischte und dieses letztere sich unterordnete. Bei dem Augustinus hingegen machte sich die Theologie frei von der Vermischung mit dem Platonismus, und die christliche Anschauungs- und Denkweise sprach sich auf eine selbstständige Art auch im Gegensatze gegen den Platonismus aus, von welchem die wissenschaftliche Geistesentwickelung Augustins zuerst bestimmt worden war. Damit hing zusammen, daß wenn bei dem Origenes das philosophische und dogmatische Interesse sich häufig mit einander vermischte, bei dem Augustinus hingegen, bei welchem das, was der Mittelpunkt seines innern christlichen Lebens war, auch Mittelpunkt seiner Glaubenslehre wurde, das dogmatische sich im Ganzen reiner und selbstständiger entwickelte, obgleich auch bei ihm unwillkührlich das philosophische Interesse und Element seines spekulativen Geistes sich mit dem christlichen und dogmatischen vermischte, und obgleich von ihm aus

diese Vermischung auf die an ihn sich anschließende scholastische Theologie des Mittelalters überliefert wurde. Wir sehen in dem Augustinus den Glauben, für den die antignostische Richtung gekämpft hatte, mit der Gnosis, welche von der alexandrinischen Schule ausgegangen war, versöhnt. Seine eigenthümliche Lebensbildung läßt uns verstehen, wie er auf diesen bedeutenden Platz in der Entwickelung der Glaubenslehre gestellt wurde. Der Uebergang von der platonischen Religionsphilosophie zu der eigenthümlich christlichen Gnosis bildete sich bei ihm aus seinem eignen Leben heraus. Die dogmatische Begriffsentwickelung ging bei ihm der Natur der Sache gemäß aus der Erfahrung des innern Lebens hervor.

Wir erinnern hier zuerst an das, was wir früher bemerkten (s. S. 434.), daß eine wahrhaft fromme Mutter frühzeitig den Samen des Christenthums in das kindliche Gemüth des Augustinus streute; in kindlicher, unbewußter Frömmigkeit entwickelten sich die ersten Keime seines geistigen Lebens; welchen Reichthum das Leben des Glaubens auch einer von wissenschaftlicher Bildung nicht berührten Seele geben könne, das sah er an dem Beispiele seiner frommen Mutter vor sich. Auf die Periode des frommen, kindlichen Lebens folgte bei ihm die Periode der Selbstentzweiung, des Kampfes; denn neunzehn Jahre alt wurde er zu Carthago von der Richtung, welche die fromme Erziehung ihm gegeben hatte, durch die Zerstreuungen und Verderbnisse der großen Stadt abgeführt. Das Feuer seiner kräftigen Natur mußte erst durch die Macht der Religion geläutert und verklärt werden; die großen, wild tobenden Kräfte mußten erst, nachdem sie ihn in viele Lebensstürme

hineingeworfen hatten, durch eine höhere himmlische Macht gezügelt und geregelt, durch einen höheren Geist geheiligt werden, ehe er Ruhe finden konnte. Wie oft ein menschliches Wort der Gegenwart oder Vorzeit eine besondere Bedeutung für das Leben des Einzelnen gewinnt durch das Zusammentreffen mit schlummernden Gefühlen oder Ideen, welche dadurch auf einmal zu klarem Bewußtseyn hervorgerufen werden, so geschah es durch ein solches Zusammentreffen, daß eine dem Augustinus grade auffallende Stelle in dem Hortensius des Cicero, welche von der Würde und Erhabenheit der Philosophie handelte, einen besondern Eindruck auf ihn machte. Die höheren Bedürfnisse seiner geistigen und sittlichen Natur wurden ihm dadurch auf einmal zum Bewußtseyn gebracht. Das Wahre und Gute zog auf einmal sein Gemüth mit unbeschreiblicher Sehnsucht an; es stellte sich dem Innersten seiner Seele ein höchstes Gut dar, welches ihm als das einzige würdige Ziel menschlichen Strebens, dagegen ihm Alles, was ihn bisher beschäftigt und ergötzt hatte, als nichtig erschien. Aber die ungöttlichen Triebe waren noch zu mächtig in seiner feurigen Natur, als daß er jetzt schon im Stande hätte seyn können, jener von diesem Augenblicke an ihn ergreifenden Sehnsucht sich ganz hinzugeben und dem Reiz des Nichtigen, das er gern verachten und meiden wollte, zu widerstehen. Es begann jetzt in seiner Seele der Kampf, welcher sich durch eilf Jahre seines Lebens hindurchzog.

Da die Einfalt der heiligen Schrift seinem durch das Studium der Rhetorik und das Treiben in den rhetorischen Schulen verwöhnten Geschmack nicht zusagte in einer ähnlichen Gemüthsstimmung und Richtung, wie diejenige war,

in welcher sich der Kaiser Julianus befand, als er der platonischen Theosophie zugeführt wurde, und da er in der Kirchenlehre so Manches fand, was ihm aus Mangel an innerer Erfahrung, indem er mit dem Verstande von außen her dasjenige begreifen wollte, was nur aus dem innern Leben, von dem Gefühle des innern Bedürfnisses und aus der innern Erfahrung heraus verstanden werden kann, was daher ihm, bei dem dies noch nicht vorhanden war, unverständlich bleiben mußte, so konnten die Vorspiegelungen der manichäischen Sekte, welche klare Erkenntniß statt des blinden Autoritäts-Glaubens, Aufschluß über alles Göttliche und Menschliche versprach, ihn, den unerfahrnen Jüngling, desto mehr anziehen. Er wurde Mitglied ihrer Sekte und trat zuerst in die Classe der Auditores ein; es war das Ziel seiner Wünsche, in die Classe der electi aufgenommen zu werden, um die Mysterien der Sekte, deren räthselhafte Beschaffenheit seinem Durste nach Erkenntniß desto mehr versprach, verstehen zu lernen und die ersehnten Aufschlüsse endlich zu erhalten. Da aber die Unterredung mit einem der angesehensten Lehrer dieser Sekte, Namens Faustus, seine Erwartungen so sehr täuschte, so wurde er, nachdem er an zehn Jahre Mitglied der Sekte gewesen war, in seinem Glauben irre. Er gelangte endlich vollends zu der Ueberzeugung, daß der Manichäismus Täuschung sey; aber er gerieth sodann in die Gefahr, in gänzlichen Skepticismus zu verfallen, wenn ihn nicht der seinem Inneren tief eingepflanzte Glaube an Gott und Wahrheit davon zurückgehalten hätte. Bei diesem innern Kampfe war besonders wichtig für ihn die Bekanntschaft mit Werken der platonischen und neoplatonischen Philosophie, welche er durch

lateinische Uebersetzungen erlangte. Er selbst sagt, daß sie ein unglaubliches Feuer in ihm entzündeten [1]). Sie sprachen sein religiöses Bewußtseyn an; nur eine Philosophie von dieser gemüthlichen, an das Zeugniß der gottverwandten Natur des Menschen sich anschließenden Philosophie, eine Philosophie, welche zugleich in ihrer spätern Form so manche würkliche oder scheinbare Anklänge an das früh seiner Seele angepflanzte Christliche enthielt, nur eine solche Philosophie konnte ihn in seiner damaligen Gemüthsstimmung so sehr anziehen. Wichtig wurde die Beschäftigung mit dieser Philosophie für ihn als Uebergangspunkt vom Skepticismus zu dem klar entwickelten Bewußtseyn von einer unverläugbaren objektiven Wahrheit, als Uebergangspunkt zur Vergeistigung seines, durch den Manichäismus an sinnliche Bilder gewöhnten Denkens, als Uebergangspunkt von einer phantastischen zu einer intellektuellen Richtung, als Uebergangspunkt von dem Dualismus zum consequenten Monarchismus. Er gelangte auf diesem Wege zuerst zu einem, das Christliche sich aneignenden religiösen Idealismus, um von diesem zu dem einfachen evangelischen Glauben hinübergeleitet zu werden. Anfangs war ihm diese platonische Philosophie Alles, und er suchte nichts weiter. Nur die Macht der, wie er selbst sagte, seinem innersten Mark eingepflanzten Religion seiner Kindheit zog ihn zu den von ihr zeugenden Schriften hin. Er dachte sich, daß, wie es nur Eine Wahrheit gebe, diese Religion mit jener höchsten Weisheit nicht im Streit seyn könne, daß ein Paulus nicht ein so herrliches Leben

1) l. II. c. academicos §. 5. etiam mihi ipsi de me ipso incredibile incendium in me concitarunt.

hätte führen können, wie er geführt haben solle, wenn ihm jene höchste Wahrheit gefehlt haben sollte. So suchte er Anfangs in dem Christenthum nichts anders als die Wahrheiten, welche er schon aus der platonischen Philosophie erkannt hatte, nur in andrer Form. Er dachte sich Christus als einen Propheten, der an Erleuchtung und Heiligkeit mit keinem Andern zu vergleichen sey, der von Gott dazu in die Welt gesandt worden, um das, was durch philosophische Untersuchung nur Wenigen bekannt werden konnte, durch Autoritätsglauben in das allgemeine Bewußtseyn der Menschheit zu verpflanzen. Von diesem Standpunkte aus wußte er sich aus seinem platonischen Idealismus alle christlichen Lehren auszudeuten; er glaubte sie zu verstehen und sprach von denselben wie ein Kenner, der seiner Sache gewiß ist. Wie er selbst nachher sagte, fehlte ihm das, was allein das rechte Verständniß des Christenthums geben kann, und ohne das Jeder stets nur die Schale des Christenthums ohne den Kern hat, die von dem Grunde der Demuth ausgehende Liebe [1]).

Aber diese Theorie wurde ihm, wie es häufig mit den Theorien, und besonders den Theorien über religiöse Gegenstände geht, welche man sich ohne das Leben aufgebaut hat, von dem Leben aus zerstört; denn die platonische Philosophie hielt ihm zwar Ideale vor, welche seinen Geist entzückten, aber ihm nicht die Kraft geben konnten, über das Fleisch zu siegen. Die Ideale entfernten sich von ihm,

---

1) *Wie er selbst in seinen Confessionen sagt von diesem Zeitpunkte seines Lebens:* »garriebam plane quasi peritus, jam enim coeperam velle videri sapiens; ubi erat illa caritas, aedificans a fundamento humilitatis, quod est Christus Jesus.«

wenn er sie ergreifen wollte; von den ungöttlichen Trieben, welche er schon besiegt zu haben glaubte, wurde er immer wieder hinabgezogen. Wie er also durch sein Leben dahin geführt wurde, das Bedürfniß kennen zu lernen, welches das Christenthum allein befriedigen und ohne dessen Gefühl es nicht lebendig verstanden werden kann, das Bedürfniß nach Erlösung aus dem innern Zwiespalt kennen zu lernen, so fand er auch in dem Christenthum mehr als er darin gesucht hatte, da er auf mehr spekulativem Wege demselben zugeführt worden, wie besonders das Studium der paulinischen Briefe, zu welchem er in dieser Epoche seines Lebens kam, einen desto mächtigeren Eindruck auf sein inneres Leben machte, weil so Vieles in der Grundidee dieser Briefe von dem, was Gesetz, was Geist und was Fleisch und was der Kampf zwischen beiden ist, sich an seine eigenen inneren Erfahrungen und Kämpfe anschloß und ihm daraus anschaulich wurde. Vieles was ihm früher, ehe er diese Erfahrungen gemacht, unverständlich gewesen war, konnte er jetzt verstehen, und er lernte überhaupt das Christenthum immer mehr verstehen, je mehr er durch sein inneres Leben in demselben einheimisch wurde, und je mehr er die heiligende Kraft der göttlichen Lehre in seinem eigenen Innern erfuhr. So drehte sich denn nach und nach das Verhältniß bei ihm um; es war ihm nicht mehr die platonische Philosophie das Gewisseste, und es war nicht mehr bloß das Vorurtheil für die Religion seiner Kindheit bei ihm, daß sie, was durch jene Philosophie ihm mitgetheilt worden, in einer mehr populären Form ihm geben werde. Sondern wie er in Christo seinen Erlöser gefunden, so war ihm Alles, was Er gelehrt, untrügliche Wahrheit, die keiner andern Bestätigung be-

durfte, der höchste Prüfstein für alle Wahrheit. Er hatte auch die Kraft dieser Lehre in seinem Innern erfahren, und dies war ihm ein subjektiver Beweis von ihrer Göttlichkeit und Wahrheit. Sein religiöses und sittliches Bedürfniß war nun befriedigt; nur sein Erkenntnißtrieb suchte noch Befriedigung. Er sehnte sich, das, was ihm durch den Glauben an eine göttliche Autorität und durch innere Erfahrung gewiß war, auch aus innern Gründen als wahr und nothwendig zu erkennen, und dazu sollte ihm die platonische Philosophie das Mittel geben [1]).

Auf diesem Standpunkte seiner Entwickelung begegnete es ihm nun freilich zuweilen, wie in solchen Fällen immer leicht geschieht, daß er biblischen Begriffen ihre volle eigenthümliche Bedeutung nahm, indem er sie in die Sprache der platonischen Philosophie übertrug, wie er z. B. die Weisheit dieser Welt nur eine solche nannte, welche in dem sinnlichen Schein befangen ist, welche sich nicht bis zu den Ideen erhebt, das Reich Christi als ein Reich nicht von dieser Welt, ein solches, welches in der Ideenwelt gegründet ist [2]). Und es war dies nicht etwa ein Wechsel des Aus-

---

1) So sprach er bei dem Antritt seines drei und dreißigsten Jahres in eben dieser Epoche seines Lebens: „mihi autem certum est, nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere, non enim reperio valentiorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est — ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere, impatienter desiderem, — apud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet — reperturum esse confido.« C. academicos. l. III. §. 43.

2) In seiner Kritik seiner eigenen Schriften, seinen retractationes l. I. c. III. tadelt Augustin selbst diese Uebertra-

drucks, bei welchem die Sache nichts verlor, sondern die Form des Ausdrucks hing mit dem eigenthümlichen ethischen Gesichtspunkt dieser Schule genau zusammen. Augustin war damals besonders geneigt, nur den Gegensatz zwischen Geisteswelt und Sinnenwelt sich vorzustellen, das Göttliche vielmehr nur im Gegensatz gegen die Sinnlichkeit und den sinnlichen Schein, als im Gegensatze gegen die selbstsüchtige Richtung des Geistes zu betrachten, das Böse besonders aus der Hinneigung zur Sinnlichkeit und zum sinnlichen Schein abzuleiten. Doch nach und nach, je mehr das Christenthum von dem innern Leben aus seine ganze Denkweise durchdrang, lernte er den Unterschied der platonischen und der christlichen Ideen erkennen, und seine Glaubenslehre machte sich frei von den Fesseln der Platonismus.

Augustin hatte aus seiner eigenen Erfahrung gelernt, daß in Beziehung auf die Erkenntniß göttlicher Dinge das

gung der Glaubensbegriffe in die philosophische Sprache der platonischen Schule, die er sich in jenen, aus der bemerkten Epoche seines Lebens herrührenden, Schriften, wie in dem Werk de ordine l. I. c. XI, erlaubt hatte. Wenn Christus sage: „mein Reich ist nicht von dieser Welt," meine er darunter nicht die Ideenwelt (den κοσμος νοητος) im Gegensatze gegen die sinnliche (den κοσμος αισθητος); sondern vielmehr die Welt, in welcher ein neuer Himmel und eine neue Erde seyn würden, wenn das werde erfüllt werden, was wir uns erbitten mit den Worten „dein Reich komme." Zugleich ist dabei zu bemerken die Unbefangenheit, mit der er anerkennt, daß der Begriff von einem mundus intelligibilis in dem platonischen Sinne keineswegs an und für sich etwas Unchristliches enthalte, sondern richtig verstanden etwas durchaus Unläugbares sey, in sofern der mundus intelligibilis nichts Anders sey als die ewige unwandelbare Weltordnung, wie sie in der göttlichen Vernunft gegründet ist.

Leben dem Begriff vorangehen müsse, dieser nur von jenem ausgehen könne; denn daher waren ja die einfachen evangelischen Lehren ihm Anfangs als etwas so Thörichtes erschienen, und die Vorspiegelungen viel versprechender manichäischer Scheinweisheit hatten ihn so leicht fortreißen können, weil jene Wahrheiten in seinem innern Leben noch gar keinen Anschließungspunkt fanden. Von dem innern Leben aus hatte er an jene Wahrheiten glauben und sie verstehen gelernt. Durch die Liebe zum Göttlichen, durch die Macht der religiössittlichen Gesinnung hatte er über den Skepticismus, von dem er eine Zeit lang versucht worden, gesiegt. So wurde es, wie überall seine Glaubenslehre der Abdruck seiner innern Lebensentwickelung und daher eine so lebendige war, eine Grundidee bei ihm, daß man in die göttlichen Dinge sich hineinleben und lieben müsse, ehe man zu einer intellektuellen Erkenntniß derselben fähig seyn könne. Als Manichäer hatte er gemeint, daß man durch die spekulative Erleuchtung, durch die Weisheit der Vollkommnen ein Vollkommner werde. Jetzt erschien ihm dieser Weg zur Erkenntniß der göttlichen Dinge als ein solcher, der, die naturgemäße Ordnung umkehrend, nothwendig seines Ziels verfehlen müsse [1]; denn es war ihm klar, daß die vollkommne Erkenntniß der göttlichen Dinge die Vollkommenheit des inwendigen Menschen

1) So sagt er de moribus ecclesiae Catholicae l. I. §. 47. gegen die Manichäer: „quamobrem videte, quam sint perversi atque praeposteri, qui sese arbitrantur Dei cognitionem tradere, ut perfecti simus, cum perfectorum ipsa sit praemium. Quid ergo agendum est, quid quaeso, nisi ut eum ipsum, quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus?“

voraussetze. Jetzt war er überzeugt, daß der Mensch zuerst von einer göttlichen Autorität die Wahrheit, die ihn heiligen solle, demüthig empfangen müsse, ehe er geheiligt zur Erkenntniß der göttlichen Dinge mit einer erleuchteten Vernunft fähig seyn könne. Wenn gleich nur das durch göttliche Autorität den Menschen geoffenbart werden könne, was seinem innern Wesen nach Wahrheit sey, daher auch aus innern Gründen als wahr erkennbar, so müsse doch der Zeit nach als Vorbereitungs- und Bildungsmittel, um für diese Erkenntniß von innen heraus fähig zu werden, der Autoritätsglauben vorangehen [1]). Doch war er noch einigermaßen in der Ansicht des Platonismus von dem Verhältnisse der δοξα zur ἐπιςημη in der Religion befangen, und wie er erkannte, daß ohne die wissenschaftliche Bildung, zu der verhältnißmäßig nur Wenige unter den Christen gelangen könnten, jene Vernunfterkenntniß nicht möglich sey, wie ihm aber ohne dieselbe dem Christenthum noch etwas zu fehlen schien; so meinte er daher, daß zu der rechten Seligkeit dieses Lebens durch das Christenthum nur die Wenigen gelangten, welche die wissenschaftliche Bildung mit demselben verbänden. Je mehr er aber nach seinem eigenen christlichen Leben sich fortschreitend entwickelte, je höher ihm aus seiner eigenen Herzenserfahrung das Glaubensleben erschien [2]), je mehr er dieses Leben unter allen Ständen

---

1) Augustin. de ordine l. II. c. 9. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est.

2) Es ist dieses ein auch für die Entwickelung der Lehre Augustins von der Gnade und Prädestination wichtiger Punkt, den wir nachher bei der Geschichte dieser Lehren genauer untersuchen werden. Anfangs als in ihm der Glaube noch

den und Bildungsformen erkennen lernte, desto mehr überzeugte er sich, daß die ratio nur den Inhalt des durch den Glauben Gegebenen in der Form vernünftiger Erkenntniß entwickele, demselben aber nichts Höheres geben könne. Er setzte dies Verhältniß der aus dem Glauben und dem Glaubensleben hervorgehenden ratio zu jenem besonders aus einander in der Polemik gegen die Manichäer, welche das Verhältniß umkehrten [1]).

So wurde von ihm der große Grundsatz, aus dem sich die nachfolgende Dogmatik in ihrer Selbstständigkeit entwickelte: „fides praecedit intellectum," zuerst auf eine consequente Weise festgestellt. Wir finden daher bei dem Augustin zwei Richtungen, durch welche er auf die Entwickelung der christlichen Erkenntniß in diesem Jahrhundert und in den folgenden besonders einwürkte: die Würde und Unabhängigkeit des Glaubens zu behaupten im Gegensatz gegen eine übermüthige, von dem Zusammenhange mit dem christlichen Leben sich losreißende Spekulation, und die Uebereinstimmung der fides mit der ratio, die Entwickelung der fides durch die ratio von innen heraus nachzuweisen gegen die Vertheidiger eines blinden Glaubens [2]).

---

mehr bloß Autoritätsglaube war, erschien ihm dieser als das Menschliche, woran sich erst das Göttliche anschließe. Als er in das Wesen dessen, was Glaubensleben ist, tiefer eingedrungen war, schien ihm der Glauben selbst schon die Mittheilung des Göttlichen an den Menschen vorauszusetzen, schon in dem Glauben Göttliches und Menschliches zusammenzukommen.

1) Wie in der Schrift de utilitate credendi.

2) Es ist in dieser Hinsicht besonders merkwürdig der Brief des Augustinus an den Consentius ep. 120. Er stellt

Aber freilich müssen wir hier hinzunehmen, was wir früher bemerkten, daß Augustin als das, woran sich die fides halten und wovon sie ausgehen müsse, Alles in der kirchlichen Ueberlieferung Gegebene annahm, wodurch er also veranlaßt wurde, manche fremdartige Elemente, als durch die fides gegeben, in seine ratio aufzunehmen, und sein gewandter, spekulativer und dialektischer Geist konnte es ihm leichter machen, Gründe für Alles zu finden, Alles als nothwendig zu construiren, was sich, wenn gleich ursprünglich aus verschiedenartigen Elementen zusammengesetzt, mit seinem Glaubensleben einmal verschmolzen hatte. Es fehlte seiner Glaubenslehre die historische und kritische

hier die Aufgabe, ut ea, quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias. „Auch der Glaube — sagt er — hat seine Augen, mit denen er auf gewisse Weise das als wahr sieht, was er noch nicht sieht, und mit welchen er auf das Zuversichtlichste sieht, daß er noch nicht sieht, was er glaubt.“ In dem Glauben liegt auch das Verlangen nach vollkommner Erkenntniß; denn der Glaube kann nicht seyn ohne die Sehnsucht und ohne die Hoffnung auf das, was man glaubt. Gegen eine absolute Entgegensetzung der fides und der ratio sagt er: „Fern sey es, daß Gott in uns das hassen sollte, vermöge dessen er uns vorzüglicher als alle andern Geschöpfe geschaffen hat. Fern von uns sey es, daß wir deshalb glauben sollten, um keine Vernunfterkenntniß zu empfangen oder zu suchen, da wir auch nicht glauben könnten, wenn wir keine vernünftigen Seelen hätten. Auch das ist ja allerdings etwas Vernunftgemäßes, daß in einigen sich auf die Heilslehre beziehenden Dingen, die wir mit Vernunfterkenntniß zu durchdringen noch nicht vermögen, aber einst vermögen werden, der Glaube der Vernunfterkenntniß vorangehe, damit durch den Glauben das Gemüth gereinigt werde, um das Licht so großer Wahrheit einst fassen zu können.“

Richtung, wodurch dieselbe, von allen Zeiten aus zu dem reinen Urquell des Christenthums zurückkehrend, von fremdartigen Elementen, welche in dem Strom der unreinen zeitlichen Ueberlieferung sich immerfort beizumischen drohen, sich allein frei machen und erhalten kann.

Wir gehen nun zur Geschichte der einzelnen Hauptlehren des Christenthums und der in der Auffassungs- und Behandlungsweise derselben hervortretenden Gegensätze über, in welchen wir auch die verschiedenen und entgegengesetzten eigenthümlichen Hauptrichtungen des theologischen Geistes anschaulicher erkennen werden.

---

2. Die Gegensätze in der Auffassungs- und Behandlungsweise der einzelnen Hauptlehren des Christenthums.

a. Die Theologie im engeren Sinne des Wortes oder die christliche Gotteslehre.

Wir erwähnen zuerst die Lehrstreitigkeit, deren Ergebnisse auf die ganze Entwickelung der Gotteslehre den größten Einfluß hatten, die Streitigkeiten über die Dreieinigkeitslehre, aus denen sich alles Uebrige am Besten ableiten läßt.

Diese Lehrstreitigkeiten sind eine natürliche Folge der Gegensätze in der Auffassung der Trinitätslehre, welche sich im Verlaufe der vorigen Periode gebildet hatten, und ihr Ursprung läßt sich nur aus den letztern recht verstehen und beurtheilen. Wenn wir sie in diesem Zusammenhang betrachten, so können wir nicht versucht werden, äußerlichen Veranlassungen oder dem Einflusse eines einzelnen Menschen, wie des Arius, hierbei zu viel zuzuschreiben. Wenn

wir dies vernachlässigen, kann es auch leicht geschehen, daß wir den Arius ungerecht zu beurtheilen uns verleiten lassen, indem wir ihn aus dem Zusammenhange mit der dogmatischen Entwickelung seiner Zeit herausreißen und sein System nur als sein Werk, nicht aber, als auf gewisse Weise ein Werk der dogmatischen Entwickelungsepoche, in welche grade sein Leben fiel, betrachten.

Wir bemerkten am Schlusse der vorigen Periode zwei Hauptsysteme in der Trinitätslehre und insbesondre in der Lehre von dem Verhältnisse des Sohnes Gottes zum Vater: das der abendländischen Kirche besonders eigenthümliche System, in welchem sich das christlichtheistische Interesse am schärfsten aussprach, und das orientalische Emanations- und Subordinationssystem, welches durch Origenes eine feste Form erhalten. Durch jenes wurde die Wesenseinheit (das ὁμοουσιον) in der Trias besonders hervorgehoben, um den Sohn Gottes von allen Geschöpfen scharf zu unterscheiden und das Princip der Monarchie fest zu halten, das letztere System hingegen hatte sich durch die schärfere begriffliche Feststellung der älteren Emanationslehre gebildet, indem es nur alle zeitlichen und sinnlichen Vorstellungen von dieser zu entfernen suchte. Es kam dies System mit jenem zwar darin überein, daß der nicht bloß graduelle, sondern wesentliche Unterschied zwischen dem Sohne Gottes und allen Geschöpfen durch dasselbe behauptet wurde; aber die Behauptung der Wesenseinheit wurde von diesem Systeme als Aufhebung der persönlichen Unterscheidung bekämpft, und dieses macht den Gegensatz zwischen beiden Systemen, welchen wir schon am Schlusse der vorigen Periode bemerkten. Indem nun aber der Gegensatz ge-

gen das erstere System noch mehr auf die Spitze getrieben wurde, bildete sich ein drittes, welches mit der Wesenseinheit zugleich die anfangslose Zeugung verwarf und überhaupt keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem Begriff von einem Sohne Gottes und dem Begriff von einem Geschöpf, dem Begriff von einer Zeugung aus Gott und dem Begriff eines Schaffens anerkennen wollte. Es schloß sich dieses System an die ältere Subordinationslehre an und war in sofern nichts Neues [1]), sondern nur die Fixirung einer frühern Entwickelungsstufe in dieser Lehre im Gegensatz gegen die weiterstrebende Entwickelung; aber das Neue war die Form, in welcher die so fixirte Lehre aufgefaßt wurde, in welcher dieselbe schroffer erscheinen mußte. In dem Briefe des Bischofs Dionysius von Rom gegen den Bischof Dionysius von Alexandrien finden wir schon eine Spur einer solchen Auffassungsweise (s. B. I. Abth. 3. S. 1037.). Diese war es nun, welche, im Anfang des vierten Jahrhunderts durch den Presbyter Arius zu Alexandria ausgesprochen, die Streitigkeiten hervorrief, deren Ursprung und Fortgang wir jetzt darstellen wollen.

Was den Arius betrifft, so ist in Hinsicht seines eigenthümlichen, theologischen Bildungsgangs zu bemerken, daß er ein Schüler des Presbyter Lucianus zu Antiochia war [2]). Aus dieser Schule hatte er die Richtung einer

---

1) Wie man ja, obgleich man den Logos von den übrigen Geschöpfen wohl unterschied, doch auch kein Bedenken dabei gefunden hatte, das ἔκτισέ με Proverb. 8. 22. auf ihn anzuwenden, also in sofern den Namen eines κτίσμα auf ihn anzuwenden.

2) Was daraus hervorgeht, daß er den Bischof Eusebius von Nikomedien in seinem durch Theodoret und Epi-

freien, grammatischen Bibelauslegung als Grundlage der Glaubenslehre entlehnt. Wo diese Richtung aber nicht von einer allgemeinen Anschauung der in dem christlichen Bewußtseyn lebendig gewordenen, biblischen Ideen begleitet war, und diese allgemeine Anschauung das rechte Verhältniß des Besondern zum Allgemeinen in den Aussprüchen der heiligen Schrift erkennen lehrte, konnte sie, auf Einzelnheiten zu großes Gewicht legend und diese auf eine einseitige Weise hervorhebend, manche falsche, beschränkte Auffassungen der Glaubenswahrheiten befördern. Dies war bei dem Arius der Fall, bei welchem eine beschränkte Begriffsrichtung ohne intuitives Vermögen vorherrschte. In der antiochenischen Schule nahm er auch wahrscheinlich die Richtung, im Gegensatz gegen die Lehre des Paulus von Samosata die Hypostasenunterscheidung besonders hervorzuheben, und, was damit zusammenhing, zugleich die polemische Richtung gegen das Homousion [1]). Aber auch in dem System der origenistischen Schule zu Alexandria konnte er nachher manche Anschließungspunkte finden, sowohl in der Polemik gegen die Lehre von der Wesenseinheit und in der Subordinationstheorie, als in der Art, wie die Lehre von der Freiheit, der Selbstbestimmung aller vernünftigen Wesen hier aufgefaßt wurde. Arius glaubte gewiß keine neue Lehre vorzutragen, sondern nur das alte kirchliche Subordinationssystem, — ohne welches ihm weder das monarchische Princip der Trias, noch die selbstständige Persönlichkeit des Lo-

---

phanius uns aufbewahrten Briefe an denselben als „συλλουκιανιστης“ anredet.

1) S. B. I. Abth. III. S. 1036.

gos behauptet werden zu können schien, — mit klarem Bewußtseyn festzustellen. Entweder, sagte Arius, muß man zwei ursprungslose, von einander unabhängige, göttliche Urwesen annehmen, man muß an die Stelle der Monarchie eine Dyarchie setzen, oder man darf sich auch nicht scheuen zu sagen, daß der Logos einen Anfang seines Daseyns gehabt, daß es einen Moment gab, als er noch nicht da war (ἦν ὅτε οὐκ ἦν) [1]. Die Idee eines anfangslosen Werdens, eine Ableitung dem Wesen, nicht der Zeit nach, war für den so wenig spekulativen und intuitiven Arius etwas zu Feines und etwas Unfaßliches, sich selbst Widersprechendes. Man erkennt hier, wie wenig die origenistische Anschauungsweise zu dem Geiste des Arius paßte. So auch meinte er, daß man sich unter einer Zeugung aus Gott — in sofern man auf den Begriff von einem Zeugen aus Gott besonderen Nachdruck lege und denselben von dem Begriff des Schaffens unterscheide — gar nichts denken könne, wenn man nicht in sinnliche gnostische Vorstellungen von einer Theilung des göttlichen Wesens verfallen wolle [2]. Wolle man auf den Begriff von einem Sohne Gottes besondern Nachdruck legen und diese Bezeichnung gebrauchen, um den Logos von allen Geschöpfen zu

---

1) Absichtlich sagte er nicht »ἦν χρονος, αἰων ὁτε,« denn er nahm allerdings an, daß der Logos vor aller Zeit von dem Vater hervorgebracht worden, da die Begriffe Zeit und Schöpfung sich nach seiner Meinung nicht von einander trennen ließen.

2) Hier konnte er sich an die origenistische Polemik gegen eine γεννησις ἐκ της οὐσιας του θεου anschließen, so wenig er auch mit der origenistischen geistig aufgefaßten Emanationslehre nach dem Gesagten übereinstimmen konnte.

unterscheiden, so verfalle man gleichfalls in sinnliche, anthropopathische Vorstellungen. Zwischen Gott als dem Schöpfer und den Geschöpfen lasse sich nichts in der Mitte Liegendes denken. Entweder Christus sey ein göttliches Urwesen wie der Vater, und man müsse zwei Götter annehmen, oder man dürfe sich nicht scheuen, es rein auszusprechen, daß er wie alle Geschöpfe von Gott durch seinen Willen, und als es ihm gefiel, aus Nichts (ἐξ οὐκ ὀντων) geschaffen, gebildet, erzeugt worden — oder wie man es nennen wolle; denn wie man es nennen wolle, so bleibe doch die Sache immer dieselbe. Solche Stellen des neuen Testaments, in welchen er den Ausdruck ποιειν auf Christus übertragen zu finden [1]), ihn als den Erstgebornen genannt [2]), also einen Anfang des Daseyns ihm zugeschrieben zu sehen glaubte, konnte er für seine Theorie anführen. Er wollte durch Alles dieses Christi Würde keineswegs herabsetzen, sondern ihm die größte Würde zuschreiben, welche ein Wesen nach Gott haben konnte, ohne daß man den Unterschied zwischen demselben und Gott ganz aufhob. Gott erschuf ihn oder erzeugte ihn, um durch ihn alles Andre hervorzubringen; der Abstand zwischen Gott und allen übrigen Wesen ist zu groß, als daß sie Gott unmittelbar hervorbringen könnte. Er erzeugte daher, als er das Ganze der Schöpfung hervorzubringen beschloß, zuerst ein Wesen, das ihm an Vollkommenheiten so ähnlich ist, als es ein Geschöpf seyn kann, um durch dieses Wesen die ganze Schöpfung hervorzubringen [3]).

1) Act. ap. 2, 36. Heb. 3, 2.

2) Col. I, 15.

3) ὡς ἀρα θελων ὁ θεος την γεννητην κτισαι φυσιν, ἐπειδη ἑωρα

Der Name Sohn Gottes und Logos werde ihm beigelegt, um ihn vor den übrigen Geschöpfen, die durch ihn hervorgebracht worden sind, auszuzeichnen, in sofern er, obgleich er, wie alle Geschöpfe, Alles nur dem Willen und der Gnade des Schöpfers verdankt, doch die größte Verwandtschaft mit ihm erhalten hat, in sofern die göttliche Vernunft, Weisheit, Macht, welche alle jene Namen nur in einem uneigentlichen, metonymischen Sinne auf ihn übertragen werden können, sich durch ihn am vollkommensten offenbaren. Eine Probe von der unfeinen Auffassungs- und Darstellungsweise des Arius geben diese seine Worte: „Als Gott uns schaffen wollte, schuf er einen Gewissen und nannte ihn Logos, Weisheit und Sohn, um durch ihn uns zu schaffen [1].“ Arius gebrauchte mancherlei Beispiele aus dem biblischen Sprachgebrauche, um nachzuweisen, daß die Ausdrücke Logos, Kraft Gottes in der heiligen Schrift keineswegs immer in demselben Sinne gebraucht würden, so daß keineswegs die Eine von dem Wesen Gottes unzer-

---

μη δυναμενην αὐτην μετασχειν της του πατρος ἀκρατου χειρος και της παρ' αὐτου δημιουργιας, ποιει και κτιζει πρωτως μονος μονον ἑνα και καλει τουτον υἱον και λογον, ἱνα τουτου μεσου γενομενου, οὑτως λοιπον και τα παντα δἰ αὐτου γενεσθαι δυνηθη. Athanas. orat. II. c. Arian. §. 24. Wenngleich Athanasius hier dasjenige anführt, worin Eusebius von Nikomedien, Asterius und Arius übereinstimmten, und man also diese Worte selbst nicht dem Letztern zueignen darf; so sind sie doch gewiß der Denkweise desselben ganz angemessen.

1) Athanas. c. Arian. I. §. 5. Ganz übereinstimmend mit der oben angeführten Stelle: „θελησας ἡμας δημιουργησαι, πεποιηκεν ἑνα τινα και ὠνομασεν αὐτον λογον και σοφιαν και υἱον, ἱνα ἡμας δἰ αὐτου δημιουργηση.“

trennliche Kraft und Vernunft Gottes nothwendig darunter verstanden werde, sondern oft eine Uebertragung in einem uneigentlichen Sinne hier statt finde. Wie wenn die Heuschrecken selbst, Joël 2, 25. (nach der alexandrinischen Version), die große Kraft Gottes genannt würden [1]). Dergleichen Erklärungen des Arius konnten freilich leicht Veranlassung geben, ihn als einen Solchen darzustellen, der darauf ausgehe, die göttliche Würde des Erlösers zu bekämpfen und ihn zu verlästern. Aber in der That war dies doch nur eine grammatische Rechtfertigung seiner Auffassungsweise eines biblischen Begriffs, wobei ihm gewiß nicht in den Sinn kam, daß aus diesen bloß zur Bestätigung des biblischen Sprachgebrauchs dienenden Beispielen etwas zur Verkleinerung des Erlösers geschlossen werden könne oder solle. Aber wohl mußte diese grammatische Erörterung dem vorherrschend dogmatischen, von einem innigen christlichen Gefühle ausgehenden Interesse anstößig erscheinen. Arius erkannte allerdings, daß aus dem Begriffe des Geschöpfs ein unendlicher Abstand zwischen demselben und dem Schöpfer folge, und er scheute sich nicht, dieses auszusprechen. Was ja schon Origenes ausgesprochen hatte, daß, wie Gott seinem Wesen nach unendlich erhaben sey über alle Geschöpfe, er also auch über das höchste der Geschöpfe, den Sohn, seinem Wesen nach unendlich erhaben sey, dieser seinem Wesen nach durchaus nicht mit ihm verglichen werden könne [2]).

---

1) S. bei Athanasius l. c.

2) ἀλλοτριος και ἀνομοιος κατα παντα της του πατρος οὐσιας και ἰδιοτητος — ἀνομοιος ἐπ᾽ ἀπειρον τῃ τε οὐσιᾳ και δοξῃ. Athanas. c. Arian. I. §. 6.

Zu dem Wesen des vernünftigen Geschöpfs rechnete er, hier an die origenistische wie an die antiochenische Schule sich anschließend, den sich selbst bestimmenden, wandelbaren, freien Willen, die Grundlage aller Vorzüge unter den vernünftigen Wesen. Dieses Princip wandte er unverholen auch auf Christus an. Seiner Natur nach als Geschöpf hatte Christus einen der Veränderung unterworfenen Willen; aber er hat ihn stets nur auf das Gute gerichtet, und dadurch ist er sittlich unwandelbar geworden. So hat auch der Sohn Gottes die Herrlichkeit, welche er vor allen Geschöpfen erhielt, nicht ohne Verdienst seines Willens erhalten; denn da Gott vermöge seiner Präscienz voraussah, welches heilige Leben Christus als Mensch, unter allen Kämpfen siegreich bestehend, führen werde, so gab er ihm jene Herrlichkeit, wie er voraussah, daß er selbst sie sich als Lohn seiner Tugend verdienen werde [1]). Auf eine andre als diese Weise glaubte er sich auch den Christus,

1) τῃ μεν φυσει ὡσπερ παντες, οὑτω και αὐτος ὁ λογος ἐστι τρεπτος, τῳ δε ἰδιῳ αὐτεξουσιῳ, ἑως βουλεται, μενει καλος, ὁτε μεντοι θελει, δυναται τρεπεσθαι και αὐτος ὡσπερ και ἡμεις, τρεπτης ὠν φυσεως. (Dies so weit zu führen, wurde Arius durch seinen Begriff von einem Geschöpfe und seinen Begriff vom freien Willen veranlaßt; denn er setzte die Wandelbarkeit des freien Willens entgegen einer blinden Naturnothwendigkeit. Die Arianer machten das Dilemma: „Entweder der Sohn Gottes hat einen wandelbaren, freien Willen, durch den er sich zum Bösen oder zum Guten hinwenden kann, oder er ist willenlos gleichwie ein Holz oder Stein." Athanas. orat. c. Arian. I. §. 35.) Δια τουτο και προγινωσκων ὁ θεος, ἐσεσθαι καλον αὐτον, προλαβων αὐτῳ ταυτην την δοξαν δεδωκεν, ἡν ἀνθρωπος και ἐκ της ἀρετης ἐσχε μετα ταυτα· ὡστε ἐξ ἐργων αὐτου, ὡν προεγνω ὁ θεος, τοιουτον αὐτον νυν γεγονεναι, πεποιηκε.

den er im neuen Testamente fand, nicht denken zu können. Wie könne man sich seine Kämpfe in der Todesnähe und sein Gebet in diesen Kämpfen ohne eine Wandelbarkeit des Willens denken? Wäre er die göttliche Allmacht selbst gewesen, so würde er sich nicht gefürchtet, sondern vielmehr auch Andern Kraft mitgetheilt haben. Und Paulus stellt ja auch, Philipp. 2., seine Erhöhung als Lohn seines im Leben geleisteten Gehorsams dar [1]). Durch die Unterscheidung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen in Christo hätte Arius hier ja leicht zurückgewiesen werden können; aber ihn konnte dies nach dem Zusammenhange seines Systems nicht treffen; denn auch hier hielt er die noch rohe, unentwickelte Lehre der ersten Jahrhunderte fest und schloß sich auch hier an dasjenige an, was er buchstäblich in dem neuen Testamente zu finden glaubte. Er setzte daher nach der älteren Auffassungsweise die Menschwerdung des Logos nur in die Verbindung desselben mit einem menschlichen Körper [2]), und daher mußten ihm auch alle eine Abhängigkeit von Gott oder Beschränkung irgend einer Art bezeichnende Handlungen und Ausdrücke Christi, wie zum Beispiel das Beten, jede Aeußerung des Nichtwissens als Belege für die Richtigkeit seiner Theorie von dem Wesen des Sohnes Gottes als eines Geschöpfs erscheinen.

---

1) Athanas. orat. III, 26. I, 43.

2) Man sieht auch hier die Uebereinstimmung und den Gegensatz zwischen dem Arius und dem Origenes. Er kam mit diesem darin überein, daß er die Verherrlichung Christi als Werk des Verdienstes betrachtete; aber Origenes bezog dies auf die menschliche Seele Christi, s. B. I. Abth. 3. S. 1066., Arius auf den Logos selbst.

„Wenn Jesus seinem Wesen nach die wahre und inwohnende Weisheit des Vaters war, wie konnte denn geschrieben werden, daß er zunahm an Weisheit, Luk. 2, 52. Wie konnte er fragen, wo Lazarus liege, u. s. w. [1]).

Obgleich nun freilich ein solcher Begriff von Christo mit dem wahren Inhalt des Glaubens an seine Gottheit in Widerspruch stand; so trug er doch kein Bedenken, ihm den Namen Gott beizulegen, den er in dem neuen Testament [2]) und in den älteren Bekenntnißschriften ihm deutlich beigelegt zu finden glaubte. Er war sich keiner Abweichung von der älteren orientalischen Kirchenlehre bewußt, da ihm ja bei den älteren Kirchenlehrern so Manches für seine Meinung zu sprechen schien. Wahrscheinlich berief er sich auf diejenigen Stellen der Bibel, wo der Name Gott in einem uneigentlichen Sinne auf geschaffene Wesen übertragen zu seyn scheint, und er schloß daraus, daß er auf analoge Weise, aber in dem höchsten Sinne auf den Logos übertragen sey. Arius konnte sich nach seinem System nicht anders als so ausdrücken, daß, wie Christus Alles nur durch die Gnade Gottes sey, so er auch durch die Mittheilung der Gnade göttlichen Namen und göttliche Würde erhalten habe, obgleich er nicht seinem Wesen nach wahrer Gott sey [3]). Er behauptete mit den übrigen Kirchenlehrern die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens

1) Athanas. orat. III, 26.

2) Da er ja auf alle Fälle wenigstens die Stelle vom Logos im Anfange des johanneischen Evangeliums auf ihn bezog.

3) εἰ δὲ και λεγεται Θεος, ἀλλ' οὐκ ἀληθινος ἐστιν, ἀλλα μετοχῃ χαριτος, ὥσπερ και οἱ ἀλλοι παντες, οὑτω και αὐτος λεγεται ὀνοματι μονον Θεος l. c. I. §. 6.

für alle Geschöpfe, und von seinem Standpunkte consequent wandte er dies gleichfalls auf den Sohn Gottes an, wie er, ihn unter die Geschöpfe setzend, nicht anders konnte; auch ihm ist das Wesen Gottes unbegreiflich, und er erkennt ihn nur auf eine stufenweise von der Erkenntniß anderer Geschöpfe verschiedene Art, den ihm von seinem Vater verliehenen höheren Kräften gemäß [1]).

Alles, was wir von dem Arius wissen, läßt uns in demselben keineswegs den Mann erkennen, der durch überlegenen Geist geeignet gewesen wäre, eine neue Epoche in der dogmatischen Entwickelung hervorzubringen. Er selbst war gewiß fern von einer solchen Absicht; er meinte nur die alte Kirchenlehre des Orients von der Trias gegen sabellianische, gnostische Auffassungen zu vertheidigen und in ihrer Consequenz darzustellen. Er war sich selbst keineswegs der Ergebnisse bewußt, zu welchen seine Richtung und seine Grundsätze hinführten. Aber doch läßt es sich aus der Beschaffenheit dieses Systems und aus dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur wohl mit Recht schließen, daß wenn der Arianismus den Sieg hätte erhalten können, man bei den Ergebnissen, bei welchen Arius stehen blieb, bei einer solchen Halbheit der dogmatischen Auffassung, welche

1) „ἃ γινωσκει και ὃ βλεπει, ἀναλογως τοις ἰδιοις μετροις, οἶδε και βλεπει, ὥσπερ και ἡμεις γινωσκομεν κατα την ἰδιαν δυναμιν“ I. c. Arian. §. 6. Dasselbe giebt der arianische Geschichtschreiber Philostorgius als Lehre des Arius an II, 3. Nach der Stelle bei Athanasius sagte Arius auch: »αὐτος ὁ υἱος την ἑαυτου οὐσιαν οὐκ οἶδε.« Vielleicht lehrte er, daß kein Geschöpf sein eigenes Wesen begreifen könne, und wandte demnach auch dieses, sich treu bleibend, auf den Sohn Gottes an.

weder den Forderungen des Alles begreifen wollenden Verstandes, noch den Forderungen des christlichen Bewußtseyns und Gefühls genügen konnte, nicht würde stehen geblieben seyn. Diese beschränkte, nüchterne Verstandesrichtung würde sich weiter ausgesprochen und die überschwenglichen Lehren des Evangeliums in ein fremdartiges Gebiet hinabgezogen haben [1]).

Es läßt sich nach dem Gesagten denken, daß demjenigen, der die Lehre von der Gottheit Christi nach ihrer wahren Bedeutung und in dem Zusammenhange mit dem Ganzen der christlichen Glaubenslehre aufgefaßt hatte, die arianische Lehre als das Wesen des Christenthums umstoßend erscheinen mußte, wenn er sie von seinem Standpunkte aus betrachtete, und man kann daher nicht verkennen, daß es sich in diesem Streit von einem bedeutenden dogmatischen und christlichen Interesse handelte.

Der Arius, von welchem diese Streitigkeiten ausgingen, war Presbyter der alexandrinischen Kirche und stand einer nach der alexandrinischen Einrichtung (s. B. II. Abth. 1. S. 343.) für sich bestehenden Pfarrkirche dieser Stadt vor, welche den Namen Baukalis führte; er hatte dieses Amt kurz vorher, ehe der Presbyter Alexander Bischof dieser Stadt geworden war, erhalten. Als strenger Ascet [2]) hatte er wahrscheinlich großen Einfluß bei der

1) In der arianischen Lehre von der Freiheit finden sich ja auch schon die Keime des Pelagianismus.

2) In der alten Nachricht von der meletianischen Spaltung wird von dem Arius gesagt: »habitum portans pietatis.« S. Osservazioni letterarie verona III. 1738 p. 16., d. h. er trug das pallium der Asceten. Damit stimmt auch die

Gemeinde, da diese Lebensweise leicht grosses Ansehn dort verschaffte.

Ueber den ersten Ausbruch des Streits giebt es verschiedene Berichte, welche sich wohl mit einander vereinigen lassen, wenn man erwägt, daß der erste Anfang eines solchen Zwiespalts, welcher schon lange vor dem öffentlichen Ausbruch sich im Verborgenen kann fortgepflanzt haben, nach verschiedenen Gesichtspunkten auf verschiedene Weise sich bestimmen läßt. Arius mag schon, ehe er Presbyter wurde, seinen Eifer als Glaubenslehrer gezeigt und dadurch, indem er seine eigenthümlichen Grundsätze zu verbreiten suchte, Freunde und Feinde sich gemacht haben [1]). Als er unter dem neuen Bischof Alexander von Alexandria seine Meinungen in seiner Pfarrkirche verbreitete, gerieth er dadurch in Streit mit andern Geistlichen. Alexander nahm Anfangs an diesem keinen Antheil; er zeigte sich Anfangs schwankend in seinem Urtheile, bis er auf Veranlassung einer von den theologischen Conferenzen, welche der Bischof von Alexandria zu gewissen Zeiten mit seinen Geistlichen zu halten pflegte, sich bestimmt gegen den Arius erklärte [2]).

Der

Schilderung des Epiphanius überein, indem er von ihm sagt: „ἦν κατηφὴς τὸ εἶδος, ἡμιφόριον ἐνδιδυσκόμενος."

1) In der oben angeführten von Maffei herausgegebenen Urkunde wird von dem Arius gesagt: „et ipse doctoris desiderium habens." Seine Entzweiung mit dem Bischof Petrus von Alexandria, seine Verbindung mit der meletianischen Parthei, hing vielleicht schon mit der dogmatischen Differenz zusammen.

2) Sozomenus und Epiphanius erzählen, daß der Streit

Der Bischof Alexander entsetzte auf einer Versammlung der Geistlichkeit zu Alexandria und sodann auf einer zahlreicheren Synode der egyptischen und libyschen Bischöfe, welche aus hundert Mitgliedern bestand, im J. 321, den Arius von seinem Amte und schloß ihn von der Kirchengemeinschaft aus.

Nachdem Arius von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden, verfaßte er zur Vertheidigung und Verbreitung seiner Lehre sein wahrscheinlich aus gebundener und ungebundener Rede gemischtes Buch Thalia, aus welchem wir schon oben einige zur Charakteristik seiner Lehre wichtige Bruchstücke angeführt haben, und seine Lieder für Schiffer, Müller, Wanderer — ein altes Mittel, um Religionsmeinungen unter dem Volke zu verbreiten. Uebrigens mag wohl in jenem Buche und in diesen Liedern,

---

zuerst unabhängig von dem Bischof Alexander entstand; nach der Erzählung des Letztern hatten sich unter den Geistlichen und unter den Laien, je nachdem diese sich an den Einen oder den Andern der Pfarrpresbyteren anschlossen, schon verschiedene Partheien gebildet; aber manche dieser Partheien verloren sich von selbst wieder, während der vornehmste Gegensatz zwischen dem Arius und den Vertheidigern des Homousion immer schärfer hervortrat und sich weiter verbreitete. Nach beiden Berichten wurde der Bischof Alexander zuerst von anderen Seiten her auf die drohende Gefahr aufmerksam gemacht; nach Sozomenus zeigte er sich zuerst schwankend. Sokrates erwähnt der theologischen Conferenz. Auf diese letztere weiset auch der Brief des Kaisers Constantinus an den Alexander und Arius hin bei Eusebius de vita Constantini l. II. c. 69., indem er sagt, daß der Bischof Alexander alle seine Presbyteren befragt habe, wie sie eine gewisse Stelle der Schrift verständen.

nach den Bruchstücken von jenen, nach dem ziemlich prosaischen Geiste des Arius und dem prosaischen Charakter seiner Lehre zu schließen, außer der poetischen Form nichts Poetisches gewesen seyn.

Alexander erließ auch Circularschreiben an die angesehensten Bischöfe, in welchen er die Lehre des Arius als eine durchaus unchristliche darstellte, und wenn gleich er diese Lehre so darstellte, wie sie ihm von seinem Standpunkte aus erscheinen mußte, so kann man doch nicht sagen, daß er sich ungerechte Consequenzmachereien gegen denselben erlaubt habe. Arius suchte aber gleichfalls von seiner Seite die Stimmen angesehener Bischöfe der orientalischen Kirche für sich zu gewinnen, und dieses konnte ihm nicht schwer fallen; denn die größte Parthei derselben war zwar nicht seiner Lehre, aber auch nicht der Lehre vom Homousion, welche der Bischof Alexander vertheidigte, zugethan. Sie war vielmehr dem in der Mitte zwischen beiden Auffassungsweisen liegenden origenistischen System, aus welchem der sogenannte Semiarianismus nachher hervorging, am meisten geneigt, und in dem Gegensatze gegen das System Alexanders konnte Arius hier manche Anschließungspunkte finden, welche er gut zu benutzen wußte. Er behauptete, daß er nur gegen die häretischen Lehren auftrete, welche dem Sohne Gottes gleiche Ursprungslosigkeit wie dem Vater beilegten [1]), welche eine sinnliche Emanation, eine Theilung des göttlichen Wesens behaupteten [2]). Seine Lehre, daß der Sohn Gottes ἐξ οὐκ ὄντων hervorgebracht worden, erklärte er nach dem Sinne, in welchem man ja auch diesen Ausdruck bei der

1) Ihn συναγεννητος nannten.

2) οἱ τον υἱον λεγοντες, οἱ μεν ἐρυγην, οἱ δε προβολην.

Lehre von der Schöpfung aus Nichts zu verstehen gewohnt war, daß dadurch nur die Annahme eines präexistirenden Stoffes oder eines Ausflusses aus dem Wesen Gottes ausgeschlossen werden solle. Er sey durch den Willen des Vaters vor aller Zeit hervorgebracht worden als vollkommener Gott, eingeboren, unwandelbar [1]). Diese Erklärungen, von welchen sich zwar nicht sagen läßt, daß sie mit der wahren Lehre des Arius in Widerspruch standen, bei welchen sich aber doch die mildernde Rücksicht auf die herrschende orientalische Kirchenlehre nicht verkennen läßt, sie waren allerdings geeignet, die herrschende Parthei für ihn zu gewinnen. Männer von großem Einflusse in der orientalischen Kirche bemühten sich, einen Vergleich zwischen dem Arius und seinem Bischof zu Stande zu bringen, einen Vergleich von der Art, daß der Bischof Alexander den Arius in seinem Pfarramte lassen sollte, ohne von ihm eine gänzliche Uebereinstimmung mit seinen Glaubensmeinungen zu verlangen. Es waren besonders zwei Männer, welche dies durch ihre Unterhandlungen durchzusetzen suchten, der Bischof Eusebius von Nikomedien, welcher als Bischof der Stadt, die unter der Regierung Diokletians Residenz für einen Haupttheil des oströmischen Reichs ge-

1) Consequenterweise konnte freilich Arius einen solchen Ausdruck „πλήρης θεός“ von Christo nicht gebrauchen; aber nach der unbestimmten Weise, wie er den Namen Gott anwandte, konnte er dies wohl sagen. Am schwersten konnte er von seinem Standpunkte aus das Prädikat der sittlichen Unwandelbarkeit ihm beilegen; doch auch dabei kam es ja nur darauf an, wie dasselbe verstanden wurde. Er mußte es so verstehn: unwandelbar nicht dem Wesen nach, sondern vermöge seiner von Gott vorausgesehenen Willensrichtung.

worden war, viel galt und ein alter Freund des Arius war, auch noch mehr als Andre in seinem System mit ihm übereinstimmte, und der Bischof Eusebius von Caesarea in Palästina, welcher durch seine Bedeutung als wissenschaftlicher Theolog in der orientalischen Kirche großes Ansehn hatte [1]). Der Letztere war von Anfang an

1) Das System des Eusebius, wie es schon vor dem Anfange der arianischen Streitigkeiten ausgebildet worden, und wie er es in seinem vor dieser Zeit geschriebenen Werke der demonstratio evangelica darlegt, stimmt mit dem origenistischen ganz überein, und daraus läßt sich sein Verhältniß zu dem arianischen System beurtheilen. Er war mit dem Origenes einem Subordinatianismus zugethan, das ἀπαυγασμα του πρωτου φωτος, ein φως πρωτον und φως δευτερον, οὐσια πρωτη und δευτερα; der Sohn der vollkommene Abglanz des Urlichts, auf die vollkommenste Weise dem Vater in Allem ähnlich, dessen vollkommenstes, ihn offenbarendes Bild, ἀφομοιωμενός τῳ πατρι κατα παντα, auch ὁμοιος κατ' οὐσιαν, wie er ja die εἰκων της ἀγεννητου και πρωτης οὐσιας ist. S. z. B. lib. IV. praeparat. evangel. c. 3. Eusebius meinte, daß man den Sohn Gottes nicht absolut ewig (ἁπλως ἀΐδιος) nennen könne, wie den Vater, daß man ihm deutlich einen Ursprung des Daseyns vom Vater her beilegen müsse, weil man nur so die Lehre von der Monarchie festhalten, und daß man sich menschlicher Weise nicht anders ausdrücken könne, als daß man sage, das Daseyn des Vaters gehe dem Daseyn des Sohnes und dem Ursprunge desselben vorher (ὁ πατηρ προυπαρχει του υἱου και της γενεσεως αὐτου προυφεστηκεν); aber doch müsse man alles Zeitliche hier entfernen; überhaupt sey die Idee von dem Ursprunge des Sohnes Gottes eine solche, welche die Begriffe aller Geschöpfe übersteige, wovon nur der schärfste, von allem Sinnlichen und Zeitlichen abstrahirende Geist eine Vorstellung sich machen könne (ὀξυτατη διανοια φανταζεται υἱον γεννητόν, οὐ χρονοις μεν τισιν οὐκ ὀντα, ὑστερον δε ποτε γεγονοτα, ἐξ αἰωνος, μαλλὸν δε

den öffentlichen dialektischen Streitigkeiten über göttliche Dinge abgeneigt; er wünschte sie zu vermeiden und zu unterdrükken, wie einst ein anderer großer Kirchenlehrer der origenistischen Schule, Dionysius von Alexandria; er fürchtete nicht ohne Grund die Einmischung profaner Leidenschaft in die Untersuchung solcher Gegenstände, welche mehr als Alles die Reinheit, Stille und Ruhe einer gottgeweihten Seele, um recht verstanden zu werden, verlangten. Da er die Erzeugung des Sohnes Gottes durch den Vater für einen Gegenstand hielt, der über das Erkenntnißvermögen aller geschaffenen Geister, geschweige denn des Menschen, hinausgehe, so erschien ihm das Streiten darüber desto thörichter und schädlicher. Da er überzeugt war, daß nur der im Denken geübteste Geist, von dem Sinnlichen und Zeitlichen

προ παντων αἰωνων, ἀῤῥητως και ἀνεπιλογιςως ἡμιν. In jenem vor den arianischen Streitigkeiten geschriebenen Werke trägt er zwar kein Bedenken, den Sohn Gottes das τελειον δημιουργημα του τελειου zu nennen, und sonach konnte er ihn auch κτισμα τελειον nennen; aber vor den arianischen Streitigkeiten unterschied man ja überhaupt in der orientalischen Kirche die dogmatischen Ausdrücke in dieser Hinsicht nicht so sorgfältig. Es geht doch aus dem ganzen Ideenzusammenhange des Eusebius hervor, daß er den Sohn Gottes von den Geschöpfen wesentlich unterschied, und in dem nach den arianischen Streitigkeiten geschriebenen Werke de ecclesiastica theologia erklärte er sich nachdrücklich gegen diejenigen, welche den Sohn Gottes unter die κτισματα rechneten, daß Gott nur der Vater des Einen Christus sey, Gott und Schöpfer aller übrigen Wesen, daß der Sohn Gottes auf eine ganz andre Weise, als alle übrigen Wesen, zum Daseyn gekommen sey (οὐχ ὁμοιως τοις λοιποις γενητοις ὑποςαντα), also einen wesentlichen Unterschied zwischen den Begriffen von einem Sohne Gottes und einem Geschöpfe. Ecclesiast. theol. l. I. c. 8.

sich losmachend, einer würdigeren Vorstellung von der ihrem Wesen nach unbegreiflichen Sache sich nähern könne, so schien es ihm desto verkehrter, solche Dinge zum Gegenstande des Streitens unter Menschen von nicht spekulativ gebildetem Geiste zu machen, und diesen Streit sogar unter wissenschaftlich ungebildete Laien, welche von diesen Dingen gar nichts verstehen könnten, zu bringen. Er war sich mehr als Andere der Schranken des menschlichen Erkenntnißvermögens von göttlichen Dingen und des Unterschiedes zwischen spekulativen dogmatischen Erörterungen und den praktischen Glaubenslehren bewußt: „Was sind wir Menschen — meinte er — die wir Tausendfaches nicht verstehen, was vor unsern Füßen liegt! Wer weiß, wie die Seele sich mit dem Körper verbunden hat und wie sie ihn verläßt? Was das Wesen der Engel, das Wesen unserer eigenen Seele ist? Und wie wagen wir also, da wir schon hier überall von so vielen Schwierigkeiten uns umgeben sehen, nach der Erkenntniß des Wesens der ewigen Gottheit zu forschen? Warum nach dem Unbegreiflichen fragen? Warum genügt uns nicht das Zeugniß des Vaters von dem geliebten Sohn: „Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe, den sollt ihr hören." Dieser aber sagt uns selbst, was wir von ihm wissen sollen: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben." Wir müssen also an ihn glauben, um des ewigen Lebens theilhaft zu werden. Denn wer an ihn glaubt, spricht er, hat das ewige Leben, nicht wer weiß, wie er vom Vater gezeugt worden. Wäre das Letztere, so könnte Keiner dazu gelangen;

denn derselbe Herr sagt ja auch: „Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn, und Niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater." Also zum Heil genug für uns ist der Glaube, der den allmächtigen Gott als Vater zu erkennen und seinen eingebornen Sohn als Heiland anzunehmen giebt" [1]).

Aber wie es oft den Gemäßigtseynwollenden geht, daß sie ihre Mäßigung da vergessen, wo ein, wenn auch noch so redlich gemeinter, ungemäßigter Eifer ihnen entgegentritt, wie es auch ihnen selbst dann geschieht, daß sie den fremden Standpunkt, statt in denselben einzugehen, nach ihrem eigenen beurtheilen und gegen denselben ungerecht werden, so ging es auch dem Eusebius. Es begegnete ihm zuweilen, daß er die Wichtigkeit, welche eine dogmatische Differenz von einem andern dogmatischen Standpunkte aus, als der seinige war, haben mußte, nicht würdigen konnte, und daß er daher einen, wenn auch zu heftigen Eifer, der doch von dem Bewußtseyn einer solchen Wichtigkeit ausging, ungerecht zu beurtheilen sich verleiten ließ. Wohl hatte er darin Recht, daß der Glaube an Jesus als Erlöser, und Gott als Vater den Christen macht; aber er konnte sich nicht auf den Standpunkt eines Andersdenkenden versetzen, welchem ein Irrthum, den er für unwesentlich hielt, mit diesem Glauben in gänzlichem Widerspruch zu stehen schien. Er konnte daher sich verleiten lassen, Alles aus Leidenschaft abzuleiten, wo doch ein zum Grunde liegendes reinchristliches Interesse nicht zu verkennen war.

Eusebius von Caesarea schrieb an den Bischof Alexander einen Brief, durch welchen er ihn zu überzeugen

1) Ecclesiast. theol. l. I. c. 12.

suchte, daß er dem Arius Unrecht thue, und daß er, wenn er ihn nur recht verstehen wolle, sich leicht mit ihm vergleichen könne [1]). Arius konnte nun wohl geneigt seyn,

---

1) Ein Bruchstück dieses Briefs in der sechsten Action des zweiten nicänischen Concils. Harduin. T. IV. f. 407. Arius hatte in seinem gemeinschaftlich mit andern Presbyteren abgefaßten Briefe, welcher sich bei dem Epiphanius befindet, den Sohn Gottes ein κτισμα θεου τελειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἑν των κτισματων genannt. Mit dieser Erklärung schien nun dem Eusebius die Anklage des Bischofs Alexander im Widerspruch zu stehen, daß nach der Lehre des Arius der Sohn Gottes das Daseyn erhalten habe ὡς ἑν των κτισματων. Aber mit Recht konnte doch Alexander von seinem dogmatischen Standpunkte aus und in dem Zusammenhange jener Erklärungen mit dem Ganzen des arianischen Systems sich berechtigt glauben, nichts als die Bezeichnung eines graduellen Unterschiedes zwischen dem Sohne Gottes und anderen Geschöpfen in jenen Worten zu finden. Er konnte sich zwischen dem Begriff θεος und dem Begriff κτισμα nichts in der Mitte Liegendes denken, und wurde jenes erstere Prädikat nicht in seinem strengen Sinne nach der Idee der göttlichen Wesenseinheit dem Sohne Gottes beigelegt, so war nach seinem dogmatischen Gesichtspunkte für die christliche Wahrheit nichts gewonnen. Ferner hatte es Alexander dem Arius zum Vorwurf gemacht, daß er gelehrt: ὁ ὢν τον οὐκ ὀντα ἐγεννησε; denn Alexander betrachtete ja das Seyn des Sohnes als von Ewigkeit her in dem Seyn des Vaters begründet und aus demselben dem Begriffe, nicht der Zeit nach, abgeleitet. Das Gelangen erst aus dem Nichtseyn zum Seyn gehörte nach seinem Gesichtspunkte zu den wesentlichen Merkmalen des κτισμα. Aber nach der origenistischen Auffassungsweise, von welcher Eusebius ausging, war Gott der Vater, der ὢν schlechthin (das ὂν Platons). In sofern das Daseyn des Sohnes vom Vater abgeleitet ist, mußte man sich ihn doch, wenn auch nicht einem zeitlichen Anfange nach, doch in Beziehung auf die absolute Ursächlichkeit, welche dem Vater

die vorgeschlagenen Vergleichsbedingungen anzunehmen, da er als untergeordneter Pfarrer dem Bischof entgegenstehend bei jedem solchen Vergleich nur gewinnen konnte. An und für sich kann ja auch derjenige, welcher bei einem dogmatischen Streite ein mehr negatives Interesse hat, wie Arius, toleranter seyn als derjenige, welcher ein positives Interesse hat, obgleich das Negative und das Positive hier doch genau zusammenhängen; denn indem Arius, wie er meinte, gegen die Vergötterung eines Geschöpfs kämpfte, verfocht er nach seiner Meinung das Interesse des reinen Theismus, freilich auf eine mehr beschränkt jüdische als eine ächtchristliche Weise, da ja die Idee von einem nicht in sich selbst verschlossenen, sondern sich selbst offenbarenden und — ohne was keine vollkommene Offenbarung Gottes statt finden kann — sich selbst mittheilenden Gott die Grundidee des Christenthums und auch die Basis alles lebendigen Theismus ist. Auch zeigt es sich oft, daß das negative Interesse, wo es die Macht gewinnt, nicht minder unduldsam und verfolgungssüchtig, ja noch unduldsamer und verfolgungssüchtiger ist, als das positive; Arius sagte von den Bestimmungen seiner Gegner: „Wir können diese Gottlosigkeiten auch nicht einmal anhören, wenn die Häretiker uns auch tausendfachen Tod drohen [1].“ Nach solchen

---

allein zuzuschreiben ist, dem Begriffe nach einmal als οὐκ ὤν, als einen durch die Ursächlichkeit des Vaters, welcher allein ἁπλῶς ἀΐδιος ist, Gewordenen sich denken, oder man mußte zwei absolute Ursächlichkeiten, zwei absolut Ewige, zwei ὄντες annehmen, was Alles dem Eusebius identisch ist.

1) Theodoret I, 5.

Aeußerungen kann man wohl sich denken, daß Arius, wenn seine Lehre hätte herrschend werden können, nicht der Duldsamste würde gewesen seyn. Man kann es aber auch dem Bischof Alexander, welchem von seinem dogmatischen Standpunkte aus die Lehre des Arius als das Wesen des Christenthums untergrabend erscheinen mußte, nicht verargen, wenn er den Arius, der gewiß, nach jenen Aeußerungen und nach seinen oben angeführten Liedern zu schließen, sein eigenthümliches System in seinem öffentlichen kirchlichen Lehramte nicht verborgen halten konnte, dem es gewiß an Eifer der Proselytenmacherei nicht fehlte, als Pfarrer bei seiner Gemeinde nach seinem Gewissen vermöge seiner Hirtenpflichten nicht dulden zu können glaubte.

Da Constantinus im J. 324 nach der Besiegung des Licinius die Herrschaft über das ganze römische Reich erhielt, und es sein Lieblingsplan war, alle seine Unterthanen in Einer Gottesverehrung zu vereinigen, mußte es ihm ein großer Verdruß seyn, eine so große Spaltung, welche auch unter Laien viele Theilnahme fand, in der christlichen Kirche selbst aufkeimen zu sehen. Er ließ es sich daher gleich von Anfang an sehr angelegen seyn, alles Mögliche zur Beilegung derselben zu thun. Er sandte deshalb i. J. 324 den damals viel bei ihm geltenden Bischof Hosius von Cordova an den Bischof Alexander und an den Presbyter Arius ab mit einem Briefe [1]), in welchem er sein Mißfallen über den Ausbruch dieses ganzen Streites bezeigte und sie aufforderte, einander gegenseitig als christliche Brüder anzuerkennen, ohne daß deshalb Einer dem Andern seine

---

1) Bei Euseb. II. de vita Constantini c. 64.

Ueberzeugung sollte aufdringen wollen. Es mußte damals der Parthei eines Eusebius von Cäsarea gelungen seyn, ihre Ansicht von diesem Streit ganz dem Kaiser mitzutheilen; und einem Kaiser, der von außen her die Sache ansah, und dem die Erhaltung der Ruhe das Wichtigste war, mußte eine solche Ansicht von der Sache am meisten zusagen. Constantin stellte die Streitfragen als bloß fürwitzige, spekulative Fragen dar, welche mit dem Wesen des Christenthums in gar keiner Verbindung ständen. Er tadelte auf gleiche Weise diejenigen, welche solche Fragen aufgeworfen, und diejenigen, welche sie beantwortet hätten. Er sprach sich besonders dagegen aus, daß man solche Dinge, welche nur Wenige zu verstehen fähig seyen, öffentlich vor das Volk bringe. Er hielt ihnen das Beispiel der Philosophen vor, welche auch bei einzelnen Meinungsverschiedenheiten doch sich zu Einer Schule rechnen könnten. Der dogmatische Indifferentismus des Kaisers oder dessen, der im Namen des Kaisers diesen Brief aufgesetzt hatte, ging aber noch weiter, als es auch die Mäßigung eines Eusebius, wenn er sich den Inhalt der Worte des Kaisers klar machen wollte, zulassen konnte; denn das Wesentliche des Christenthums, worin Alle übereinstimmen sollten, setzte er damals in den Glauben an Eine Vorsehung [1]). Von diesem Standpunkte aus mußten freilich die Gegenstände, welche dieser Streit betraf, als höchst unbedeutend erscheinen [2]). Aber es war auch natürlich, daß ein solcher Brief nicht dazu würken konnte, die streitenden Partheien einander näher zu bringen.

---

1) περι μεν οὐν της θειας προνοιας μια τις ἐν ὑμιν ἐϛω πιϛις.

2) ἐλαχιϛαι ζητησεις.

Da es dem Kaiser Constantin nicht gelang, auf diese Weise den Kirchenfrieden wieder herzustellen, und da die beiden in Egypten zusammentreffenden Streitigkeiten, die arianische und die meletianische (s. B. II. Abth. 1. S. 468.) auch unter Laien heftige Bewegungen von selbst politisch bedenkliche Folgen hervorbrachten [1]), so mußte er ein durchgreifenderes Mittel zur Wiederherstellung der Ruhe anzuwenden suchen. Da ihm die Bischöfe als die Repräsentanten Gottes und Christi, als die Organe des die Kirche erleuchtenden und leitenden göttlichen Geistes erschienen, da er den Gebrauch vor sich hatte, nach welchem die Streitigkeiten in einzelnen Provinzen durch Versammlungen aller Provinzialbischöfe entschieden zu werden pflegten, so mußte es ihm nach dieser Analogie als das natürlichste Mittel zur Beilegung dieser so weit verbreiteten Streitigkeit erscheinen, ein Concilium aus allen Bischöfen seines Reiches zusammenzurufen, und auch zur Entscheidung eines andern für das religiöse Interesse des Kaisers wichtigen Gegenstandes, zur Einführung einer allgemeinen Uebereinstimmung in der Zeit der Osterfeier (s. B. II. Abth. 2. S. 644.), schien die Anwendung eines solchen Mittels ja erfordert zu werden. Er berief im J. 325 ein allgemeines Concil nach Nicäa in Bithynien. Es sollen hier dreihundert und achtzehn Bischöfe zusammen gekommen seyn, von denen bei Weitem die Meisten Orientalen waren, und der Kaiser selbst nahm an den Verhandlungen lebhaften Antheil [2]).

1) S. Euseb. vit. Constantini III, 4.

2) Da keine vollständige Sammlung der Verhandlungen dieses Concils auf uns gekommen ist, so bleibt uns nur übrig, um den wahren Hergang derselben kennen zu lernen, uns

Um sich von dem Zusammenhange der Verhandlungen auf dem Concil eine rechte Vorstellung zu machen, muß

---

an die von den Berichterstattern verschiedener Partheien, welche dem Concil beiwohnten, gegebenen Darstellungen zu halten und uns aus der Vergleichung derselben eine Anschauung zu bilden. Jene sind besonders Athanasius und Eusebius von Cäsarea. Wenn wir auch annehmen könnten, daß Athanasius, der nur als Archidiakonus seinen Bischof begleitete, von den Machinationen, welche auf den Gang das Concils einwürkten, eine so genaue Kenntniß habe erlangen können, als der dem Hofe so nahe stehende Bischof Eusebius; so ist doch wohl zu bemerken, daß bei dem Athanasius der unbefangene Blick durch Manches getrübt werden konnte. Da er das Concil als das Organ betrachtete, durch welches die in dem ὁμοούσιον ausgesprochene göttliche Wahrheit über die arianische Irrlehre den Sieg erhalten hatte, da er in den Bestimmungen dieses Concils nur den Ausdruck des die Mehrzahl der Bischöfe damals beseelenden christlichen Wahrheitsbewußtseyns sehen wollte, so mußte sich natürlich von selbst bei ihm alles dasjenige zurückdrängen, was Veranlassung dazu geben konnte, diese Sache in ein ganz andres Licht zu setzen, das nicäuische Symbol als etwas dem größeren Theile des Concils durch den Einfluß einer den Kaiser bestimmenden Hofparthei Aufgedrungenes darzustellen. Dies gilt besonders von der Schrift des Athanasius zur Vertheidigung des nicänischen Concils. Was sodann besonders seine epistola ad Afros betrifft, so ist zu bemerken, daß, wenn gleich Athanasius in diesem Briefe manche für die innere Geschichte des Concils wichtige Umstände berichtet, er doch das wahre Bild der Sache dadurch trübt, daß er auf dem Concil nur zwei Partheien bemerken will — erklärte Arianer und Anhänger der Lehre von der Wesenseinheit. Daß diese beiden Partheien aber nicht die beiden einzigen auf dem Concil waren, sondern vielmehr diejenige, welche zwischen beiden in der Mitte sich befand, dort am meisten vorherrschen mußte, das geht aus der Anschauung von dem

man das Verhältniß der Partheien auf demselben sich zuerst anschaulich machen, derjenigen, welche ganz mit der Lehre des Arius übereinstimmten, einer nur kleinen Parthei [1]), der Anhänger des Homousion, welche gleichfalls in der orientalischen Kirche nur eine verhältnißmäßig kleinere [2])

Zustande der orientalischen Kirche in dieser Zeit wie von ihrem bisherigen Entwickelungsgange leicht hervor. Aber natürlich war es, daß Athanasius von seinem dogmatischen Standpunkte aus nur zwei Partheien kennen wollte: Arianer und Anhänger des Homousion; zwischen Beiden lag ihm nichts in der Mitte, wie er daher ja auch den Eusebius von Cäsarea zu einem Arianer machen konnte. Alle faßte er unter dem Einen Namen der οἱ περὶ Εὐσέβιον (Eusebius von Nikomedien). Daher konnte er, was er auf zwei verschiedene Partheien hätte übertragen sollen, derselben einen Parthei zueignen und, indem er das Interesse zweier verschiedenen Partheien vermischte, die Sache so darstellen, als wenn jeder Gegensatz gegen die arianischen Behauptungen von Solchen, welche des Homousion gut hießen, ausgegangen wäre. Was hingegen den Eusebius betrifft, so berichtet er in dem Pastoralschreiben, welches er von dem Concil zu Nicäa an seine Gemeinde erließ, von dem Einflusse des Kaisers ganz unverholen und ohne Schaam, was ihm und seinen Freunden, die sich dadurch am meisten bestimmen ließen, keineswegs zur Ehre gereicht. Aber er war zu sehr Hoftheolog, obgleich einer der Bessern unter dieser Parthei, um dies inne werden zu können.

Hätte sich die Mehrzahl auf dem Concil so ganz ohne fremde Gewalt für das Homousion erklärt, wie es Athanasius darstellt; so würden sich die nächstfolgenden Begebenheiten in der orientalischen Kirche nicht recht verstehen lassen. Diese zeugen mehr für die Richtigkeit der von Eusebius als der von Athanasius gegebenen Darstellung.

1) Wie Athanasius in der epistola ad Afros §. 5. mit Recht die Arianer auf dem Concil τοὺς δοκοῦντας ὀλίγους nennt.

2) Was Athanasius freilich nicht zu erkennen giebt, da er

Parthei ausmachten und der in der Mitte zwischen beiden Partheien stehenden ähnlich wie Eusebius von Cäsarea Gesinnten, von deren System wir oben gesprochen haben, aus denen nachher die Semiarianer hervorgingen. Diese letztere Parthei hatte zur Absicht, daß man die Lehre von der Gottheit Christi nur in solchen allgemeinen Ausdrücken, welche bisher dem christlichen Bedürfnisse genügt hätten, fest stellen solle, so daß über die Differenz zwischen den beiden streitenden Partheien nichts bestimmt wurde, und beide Partheien ihre Meinung hineinlegen konnten. Manche der schroffen Ausdrücke des Arius über die Natur des Sohnes Gottes mußten freilich auch der vorherrschenden mittleren Parthei auf dem Concil anstößig erscheinen, und solche konnten leicht benutzt werden, um ihn als einen Gegner der alten Kirchenlehre von der Trias den Orientalen darzustellen [1]. Eine Verdammung dieser arianischen Sätze hätte wohl leicht durchgesetzt werden können, wenn nicht von der andern Seite auch die das Homousion vertheidigende Parthei einen Gegensatz gegen die herrschende Kirchenlehre des Orients gebildet, und wenn nicht Vermittler zwischen den

---

alle Gegner des strengen Arianismus für Anhänger des Homousion ausgiebt und die in der Mitte stehende Parthei ganz übersieht.

1) So kann das ganz wahr seyn, was Athanasius in der epistola ad episcopos Aegypti et Libyae §. 13. von dem allgemeinen Unwillen sagt, mit welchem die Erklärungen des Arius aufgenommen worden seyen, so wie auch, was er in der epistola ad Afros §. 5. von der Uebereinstimmung in der Verdammung der arianischen Lehrsätze sagt, nur daß er vermöge jener Vermischung der Partheien zu viel daraus schließt.

streitenden Partheien aufgetreten wären. Mehrere Bischöfe, welche zu jener zweiten (nachher sogenannten semiarianischen) Parthei gehörten, bemühten sich besonders, Frieden zu stiften und die gegen die Lehre des Arius Eifernden zum Schweigen zu bringen [1]). Sie suchten zu zeigen, daß die Ausdrücke des Arius doch keinen so anstößigen Sinn hätten, als sie auf den ersten Anblick zu haben schienen, und sie schlugen allgemeine Vergleichsformeln vor, mit denen beide Partheien zufrieden seyn konnten. Die Häupter der arianischen Parthei selbst erklärten sich, in diese Vermittelungsversuche eingehend, bereit, die anstößig erscheinenden Ausdrücke zurückzunehmen und sich anzuschließen an die in der orientalischen Kirche bisher übliche dogmatische Terminologie, welche sie ja recht gut nach ihrem Sinne erklären konnten. Insbesondre ragt der gelehrte Bischof Eusebius von Cäsarea in Palästina unter den Friedensstiftern hervor. Er legte dem Concil ein Glaubenssymbol vor, welches die Lehre enthalte, die, wie er sagte, von Anfang an in seiner Kirche von den Bischöfen vorgetragen worden, die er bei dem ersten Religionsunterricht und bei der Taufe empfangen und als Presbyter und Bischof stets verkündigt habe. Diese Glaubensformel sprach die Lehre von der Gottheit Christi deutlich aus, aber in solchen Ausdrücken, die, wenn sie gleich nach dem vollen Inhalt der dadurch bezeichneten Begriffe mit der consequent aufgefaßten arianischen Lehre in Widerspruch standen, doch von dem Arius nach sei-

1) Eustathius von Antiochia bei Theodoret 1, 8. ὁμου τινες ἐκ συσκευης τοὔνομα προβαλλομενοι της εἰρηνης κατεσιγασαν μεν ἁπαντας τους ἀριστα λεγειν εἰωθοτας.

seinem Standpunkte mit derseben recht gut vereinigt werden konnten [1]).

Dieses Glaubenssymbol hatte den Vorzug, daß es größtentheils aus biblischen Ausdrücken zusammengesetzt war, was von der Parthei des Eusebius für ein besonderes Verdienst gehalten wurde; an dem Lehrtypus des Arius, wie den Formeln des Homousion, tadelten sie besonders den Gebrauch nicht schriftgemäßer Ausdrücke, aber freilich nicht ganz mit Recht; denn da die biblische Ausdrucksweise einen ganz andern Zweck hat, als die dogmatische Begriffsbestimmung, da auch neue Formen des Irrthums neue Formen des dogmatischen Gegensatzes erfordern, so kann die biblische Ausdrucksweise nicht grade immer für die antithetische dogmatische Begriffsbestimmung die zweckmäßigste seyn, und der Gebrauch nicht in der Schrift vorkommender Ausdrücke kann jener nicht grade zum Vorwurf gereichen. Wohl konnten die Vertheidiger des Homousion dagegen sagen, es komme nur darauf an, daß, wenn auch nicht das Wort, doch der dadurch bezeichnete Begriff seinem Inhalte nach aus der Bibel abgeleitet sey [2]).

---

1) Christus ὁ του θεου λογος, θεος ἐκ θεου, φως ἐκ φωτος, ζωη ἐκ ζωης, πρωτοτοκος πασης της κτισεως, προ παντων των αἰωνων ἐκ του πατρος γεγεννημενος. Daß Christus ein göttliches Wesen, der Hervorbringer alles andern Daseyns sey, daß er vor dem ganzen Zeitsystem zum Daseyn gekommen, nahm ja auch Arius an, und zwischen einer γεννησις ἐκ θεου und einer κτισις war ja nach seiner Vorstellung kein Unterschied.

2) ὅτι εἰ και μη οὑτως ἐν ταις γραφαις εἰσιν αἱ λεξεις, ἀλλα την ἐκ των γραφων διανοιαν ἐχουσι και αὐτην ἐκφωνουμεναι σημαινουσι. Athanas. de decretis synodi Nicenae §. 21.

Wenngleich aber dieses Symbol dem dogmatischen Interesse der herrschenden Parthei der orientalischen Kirche genügend erschien, so hatten doch die Vertheidiger des antiarianischen Einheitssystems eben dieses daran auszusetzen, daß auch die arianische Lehre sich ganz daran anschließen konnte [1]).

1) Eusebius sagt in seinem Pastoralschreiben, daß Keiner gegen dieses Glaubenssymbol etwas vorbringen konnte. Eustathius von Antiochia sagt aber, daß dies Symbol mit allgemeinem Unwillen aufgenommen und vor den Augen Aller zerrissen wurde. Jedoch Eustathius ist schon als der heftige Gegner des Eusebius bei dieser Aussage verdächtig, — und sein Bericht steht mit allem denjenigen, was wir von der vorherrschenden Richtung der orientalischen Kirche in dieser und der nächstfolgenden Zeit wissen, in Widerspruch. Es läßt sich nicht absehen, was in diesem Glaubenssymbol den orientalischen Bischöfen Anstoß geben konnte. Das vierte antiochenische Symbol, welches von der Majorität der orientalischen Kirche nachher besonders geltend gemacht wurde, stimmte mit diesem Symbol des Eusebius größtentheils überein. Das nicänische Symbol selbst ist aus diesem eusebianischen, nur mit den Antithesen gegen den Arianismus und mit dem Homousion vermehrten Symbol offenbar hervorgegangen. Auch die Erzählung des Athanasius bezeugt, daß man mit jenen allgemeinen Bestimmungen, welche Eusebius allein ausgesprochen haben wollte, ursprünglich zufrieden war. In seiner epistola ad Afros §. 5. sagt er, daß die Bischöfe ursprünglich statt der arianischen Bestimmungen die anerkanntermaßen in der Schrift enthaltenen (τας των γραφων ὁμολογουμενας λεξεις) Ausdrücke hätten fest stellen wollen, wie das ἐκ θεου εἰναι τῃ φυσει, daß der Sohn sey die δυναμις σοφια μονη του πατρος, θεος ἀληθινος, und dies stimmt ja ganz mit dem, was Eusebius wollte, überein. In dem Buch de decretis s. n. sagt Athanasius, man habe zuerst nur festsetzen wollen, daß der Sohn Gottes sey die εἰκων του πατρος, ὁμοιος τε και ἀπαραλλα-

Die Parthei des Bischofs Alexander war zwar mit diesem Glaubenssymbol zufrieden, sie erklärte aber zugleich,

---

κτος κατα παντα τῳ πατρι, και ἀτρεπτος και ἀει και ἐν αὐτῳ εἰναι ἀδιαιρετως. Auch diese Bestimmungen passen recht gut zu der eusebianischen Dogmatik und zu den Absichten, welche er auf dem Concil durchsetzen wollte. Hätte man nur diese Bestimmungen festgesetzt, so wären für's Erste die inneren Streitigkeiten der orientalischen Kirche beigelegt gewesen. Es ist auch möglich, die Nachricht des Eustathius mit den übrigen, die wir angeführt haben, zu vereinigen, wenn man annimmt, daß derselbe nicht von einem durch Eusebius von Cäsarea, sondern von einem durch Eusebius von Nikomedien aufgesetzten Symbol redet, in welchem dieser Letztere, nach dem von Ambrosius l. III. de fide c. 7. angeführten Bruchstücke zu urtheilen, den arianischen Begriff von dem Sohne Gottes zu vertheidigen gesucht hatte. Vergl. Theodoret I, 7. Alles bestätigt also das Anfangs vorhandene Uebergewicht der eusebianischen oder nachher sogenannten semiarianischen Parthei. Der Wahrheit gemäß und übereinstimmend mit dem Eusebius berichtet auch Athanasius, daß man eben deshalb mit diesen Bestimmungen nicht zufrieden war, weil man wohl bemerkte, daß die Arianer sie nach ihrer Weise auffaßten. Wenn er nun aber die antithetischen Zusätze gegen den Arianismus, welche diesem die Anschließung unmöglich machen sollten, von denselben Bischöfen ableitet, welche jene Bestimmungen zuerst vorgeschlagen hatten, so hatte er hier ohne Zweifel die Partheien mit einander vermischt. Wie es an und für sich selbst ja höchst unwahrscheinlich ist, daß diejenigen, welche eine scharfe Opposition gegen den Arianismus beabsichtigten, ursprünglich solche Bestimmungen vorgeschlagen haben sollten, von denen sie wohl im Voraus wissen konnten, daß sich die Arianer an dieselben würden anschließen können. Es mochte auch nicht so leicht seyn, bei den Verhandlungen einer so zahlreichen Versammlung, in der wohl nicht Alles in der größten Ordnung vor sich gehen mochte, was den verschiedenen Partheien zugehörte, genau

da die Ausdrücke dieses Symbols von den Arianern noch nach ihrem Sinne erklärt werden könnten, so sey es durchaus nothwendig, noch solche Bestimmungen hinzuzusetzen, durch welche den lästerlichen Lehren des Arius die Anschließung unmöglich gemacht werde, — und diese Parthei hatte die mächtige Stimme des Kaisers selbst für sich [1]). Con-

zu sondern, zumal für den, welcher selbst von einem Partheiinteresse aus Alles betrachtete. Wie ja Eustathius von Antiochia selbst sagt: „το σαφες δια τον της πολυανδρειας οχλον ουχ' οιος τε ειμι γραφειν."

1) Athanasius läßt Alles nur von den Bischöfen selbst ausgehen und erwähnt von dem Einflusse des Kaisers gar nichts, was von seinem Standpunkte aus natürlich ist. Eusebius aber läßt Alles zuerst nur vom Kaiser ausgehen. Dieser fordert die Bischöfe auf, das Symbol des Eusebius anzunehmen und nur das Wort Homousion, dessen richtige Auffassungsweise er erklärt, hinzuzusetzen. Auf Veranlassung dieser vom Kaiser selbst empfohlenen Zusatzbestimmungen machen die Bischöfe noch mehrere antithetische Zusätze, und so entsteht das nicänische Symbol. Athanasius und Eusebius mögen Beide Recht und Unrecht haben, nach ihrem verschiedenartigen Partheiinteresse Beide das Eine hervorhebend und das Andre verschweigend. Von Bischöfen mochte zuerst der Antrag auf das Homousion ausgegangen seyn. Da derselbe aber Widerspruch fand, so nahm der Kaiser, welchen der Bischof Hosius von Cordova und Andre in die Rolle eingeübt hatten, die er nach ihren Absichten auf dem Concil spielen sollte, das Wort; er empfahl das Homousion und erklärte sich über die Unanstößigkeit dieses Ausdrucks. Es mag der Nachricht des Philostorgius I, 7. etwas Wahres zum Grunde liegen, daß sich Alexander vor der Eröffnung des nicänischen Concils mit der Parthei des Bischofs Hosius von Cordova, das heißt mit der Hofparthei zu Nikomedien auf einer Synode zur Feststellung des Homousion verbunden hatte. Die Stimme des Kaisers hatte für viele Bischöfe mehr Gewicht, als sie nach den Grund-

stantin war ohne Zweifel durch den Einfluß der Bischöfe, welche grade zuletzt am meisten auf ihn eingewürkt hatten, eines Hosius und der mit diesem Verbundenen, bestimmt worden, und er sprach für den Zusatz des Homousion. Wenn man dem Berichte des Eusebius glauben darf, dogmatisirte er auch selbst darüber, wie man sich das Homousion vorzustellen habe, daß man sich die Sache nur nicht sinnlich denken müsse, als wenn das Eine göttliche Wesen in mehrere gleichartige Theile zertheilt worden sey. Man mochte ihm dies oft genug vorgesagt haben, weil man wußte, daß dieser Anlaß zu sinnlichen Vorstellungen die gewöhnliche Einwendung der Orientalen gegen das Homousion zu seyn pflegte. Die Parthei Alexanders, welche nun das Gewicht der kaiserlichen Autorität für sich hatte, verlangte jetzt neben dem Homousion noch andre antithetische Zusätze, welche denselben Zweck hatten. Vielleicht war es mit den Häuptern der damaligen dogmatischen Hofparthei verabredet, daß die Erklärung des Kaisers für das Homousion zu dem Antrag auf eine noch vollständigere Antithese gegen den Arianismus die Losung geben sollte. Auf solche Weise entstand durch die Verbindung der antithetischen Zusätze mit

---

sätzen des Evangeliums hätte haben sollen. Nun wagte die Parthei Alexanders, desto mehr auf die übrigen antithetischen Bestimmungen, welche sich an das Homousion anschlossen, zu dringen. Eusebius aber wollte lieber der Autorität des Kaisers, als dem Ansehen anderer Bischöfe nachgebend erscheinen, und er meinte auch vor seiner Gemeinde sein Verfahren am besten rechtfertigen zu können, wenn er das Ansehen des Kaisers anführte, wenn er erklärte, daß er einer von dem Kaiser selbst vorgeschlagenen und empfohlenen Bestimmung nachgegeben habe.

dem vom Eusebius vorgeschlagenen Glaubenssymbol das berühmte nicänische Symbol [1]. Auch die namentliche Verdammung der charakteristischen Lehrsätze des Arius wurde in dies Symbol aufgenommen, und zwar wurde nicht bloß über die Lehren das Verdammungsurtheil ausgesprochen, sondern, wie es schon üblich war, Lehren und Personen zusammenzuwerfen, verdammte man auch die Personen, welche Solches vortrugen.

Wenngleich nun die Majorität des Concils mit der Antithese gegen die arianische Gleichstellung des Sohnes Gottes mit den Geschöpfen [2] wohl übereinstimmen konnte; so waren doch die Bestimmungen von dem *ὁμοουσιον* und von der *γεννησις ἐκ της οὐσιας* dem vorherrschenden orientalischen Lehrtypus zuwider. Es entstand daher mancher Widerspruch gegen diese Bestimmungen; Eusebius von Cäsarea wollte am ersten Tage, nachdem sie vorgebracht worden, durchaus nicht darin willigen [3]. Aber nach mehreren Erörterungen gab er, wie er selbst in seinem Pastoralschreiben an seine Gemeinde, das er von Nicäa aus an dieselbe erließ, um des Friedens willen [4]) nach, indem er die neuen Bestimmungen des Symbols nach dem Sinne

1) Zu den Worten *θεος ἐκ θεου* wurde im Gegensatz gegen die arianische Auffassung des Begriffs der Gottheit in Beziehung auf Christus, s. oben, der Zusatz gemacht „*ἀληθινος*,“ zu dem *γεννηθεντα*, um dieses gegen die arianische Identificirung mit den *κτισθεις* zu verwahren, *οὐ ποιηθεντα*.

2) Der Gegensatz zwischen *θεος* und *κτισμα*, *γενναν* und *ποιειν*.

3) Athanas. decret. S. n. §. 3. „*προ μιας ἀρνουμενος, ὑστερον ὑπογραψας*.“

4) „*του της εἰρηνης σκοπου προ ὀφθαλμων ἡμων κειμενου*.“

seiner Dogmatik sich auslegte, nicht ganz ohne sophistische Unehrlichkeit [1]). Die Hauptbestimmung von dem Homousion, welche ja auch schon von dem friedliebenden Dionysius von Alexandria in einem andern Sinne, als in welchem man sie zu Nicäa festsetzen wollte, war genehmigt worden, konnte Eusebius nach dem schwankenden philosophischen und dogmatischen Sprachgebrauche dieser Zeit auch wohl nach seinem Sinne erklären. Diese Bestimmung sollte nach seiner Auslegung nichts anders bezeichnen als die Unvergleichbarkeit des Sohnes Gottes mit allen Geschöpfen und die vollkommene Aehnlichkeit desselben mit dem Va-

1) Diese zeigt sich eigentlich nur bei einer Bestimmung, wenn Eusebius auch die Verdammung des arianischen Lehrsatzes von dem Sohn Gottes „πρὶν τοῦ γεννηθῆναι οὐκ ἦν" guthei- ßen konnte. Diese Bestimmung des Arius stimmte ja mit der Glaubenslehre des Eusebius ganz überein, s. oben, und wenigstens eine ähnliche Bestimmung erschien ihm selbst als nothwendig, um den allein Gott dem Vater beizulegenden Begriff der absoluten Ursächlichkeit festzuhalten. Es war für ihn also etwas Mißliches, in dies Anathema einzustimmen. Er half sich durch eine sophistische Auslegung, indem er in dem verdammten Satze das γεννηθῆναι auf die menschliche Geburt bezog, und so fand er kein Bedenken, wie er selbst erklärte, dies auch anzunehmen, da ja die Lehre von dem göttlichen Daseyn Christi vor seiner Geburt eine von Allen anerkannte sey. Durch diese letzte Bemerkung widerlegte er ja aber auch seine eigene Auslegung; denn wie hätte man auf den Gedanken verfallen können, einen Gegensatz gegen eine Irrlehre aufzustellen, welche von Keinem behauptet wurde. Athanasius wußte die Blöße, welche Eusebius hier gab, gut zu benutzen und er macht ihm den Vorwurf, daß er durch eine solche Auslegung auf seinen Freund Arius selbst, gegen den dieser Verdammungssatz entworfen worden, den Verdacht einer solchen Irrlehre werfe.

ter [1]). Es mag auch wohl seyn, daß Eusebius, wie er in seinem Pastoralschreiben aussagte, sich auf dem Concil zu Nicäa selbst über den Sinn seiner Annahme des Homousion erklärte. Dem Kaiser Constantin kam es nur darauf an, daß die Bestimmung des Homousion, von deren Wichtigkeit man ihn überredet hatte, von Allen angenommen wurde; was der eigentlich orthodoxe und was der heterodoxe Sinn bei der Deutung dieser Bestimmung seyn sollte, mochte er schwerlich so scharf unterscheiden können [2]). Mit Aufrichtigkeit konnte Eusebius die arianischen Formeln besonders deshalb verdammen, weil sie in der Schrift nicht vorkommende Bestimmungen enthielten, und aller Streit und alle Verwirrung in den Kirchen eben aus dem Gebrauche solcher Bestimmungen entstanden seyen, wie er selbst sich dieser auch nie bedient habe.

---

1) »παραςατικον του μηδεμιαν ἐμφερειαν προς τα γεννητα κτισματα τον υἱον του θεου φερειν, μονῳ δε τῳ πατρι κατα παντα τροπον ὁμοιον εἰναι.« Wenn nun Athanasius de decret. synod. nic. §. 3. den Eusebius beschuldigt, er habe durch die Billigung des Homousion in seinem Pastoralschreiben seine frühere Lehre als unrichtig widerrufen, so ist diese Beschuldigung doch durchaus falsch; denn wie Eusebius sich aussprach, erhellt es deutlich, daß er diese Bestimmung nur nach dem Lehrbegriffe, welchen er stets vorgetragen, erklärte.

2) Wenn es wahr ist, was Eusebius berichtet, der Kaiser habe die Verdammung des Satzes »προ του γεννηθηναι οὐκ ἠν« so gedeutet, daß der Sohn Gottes auch ehe er ἐνεργειᾳ zum Daseyn gekommen, schon wie alles Andre δυναμει in dem Vater gewesen sey, so würde es freilich daraus erhellen, wie wenig Constantin in dem System, das er vertheidigen sollte, zu Hause war, und wie leicht er mit allen Deutungen, wenn man nur die Formeln gelten ließ, zufrieden seyn konnte.

In demselben Sinne, wie Eusebius, nahmen nun auch viele Andre das nicänische Symbol an, indem sie sich dasselbe nach ihrem eigenen Lehrbegriffe auslegten, so daß ihnen das ὁμυουσιον nichts anders war als eine Bezeichnung der ὁμοιοτης κατ᾽ οὐσιαν. Zuerst weigerten sich siebzehn Bischöfe, welche wahrscheinlich zu der strengarianischen Parthei gehörten, der Mehrheit beizustimmen. Da aber das Symbol unter kaiserlicher Autorität bekannt gemacht werden sollte und Allen, welche dasselbe nicht annehmen wollten, als Ungehorsamen [1]), Absetzung und Verbannung drohte; so gaben auch von diesen die Meisten nach aus Furcht, und es blieben zuletzt außer dem Arius nur zwei Bischöfe, Theonas von Marmarika in Libyen und Sekundus von Ptolemais, welche sich unbedingt gegen das nicänische Symbol erklärten. Die beiden eifrigen persönlichen Freunde des Arius selbst, Eusebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa unterzeichneten das Symbol, ähnlich wie Eusebius von Cäsarea erklärend, daß sie des Friedens wegen nachgäben, nachdem sie sich darüber ausgesprochen hatten, wie es auf eine unanstößige Weise verstanden werden müsse [2]). Nur die Verdammungsformeln gegen die arianischen Lehren weigerten sie sich mitzuunterzeichnen, nicht, wie sie erklärten, weil sie mit dem Dogmatischen darin nicht einverstanden wären, sondern weil

---

1) Contra divina statuta venientes, d. h. statuta imperatoris nach der Canzleisprache dieser Zeit. So bezeichnet sie Rufinus I, 5. im Sinne des Kaisers.

2) Denn darauf, daß sie dies gethan hatten, konnten sie sich ja nachher in ihrem an die Bischöfe erlassenen Schreiben bei Sokrates I, 14. berufen.

sie nach der Art, wie sie die Lehren des Arius aus dessen schriftlichen und mündlichen Aeußerungen kennen gelernt, nicht glauben konnten, daß er die ihm Schuld gegebenen Lehren würklich vorgetragen haben sollte. Damals wurde ihnen dies nachgesehen; Arius aber und seine beiden treuen Freunde wurden als Irrlehrer von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, von ihren geistlichen Aemtern entsetzt und durch den Kaiser Constantin zum Exil verurtheilt. Der Letzte war damals von einem fanatischen Hasse gegen die Lehre des Arius, welche ihm jetzt als Gotteslästerung, Umsturz des ganzen Christenthums erschien, erfüllt, und dieser Fanatismus trieb ihn schon, alle Maßregeln des byzantinischen Despotismus zur Unterdrückung derselben anzuwenden. In einem zu dieser Zeit erlassenen Edikte setzt er den Arius mit dem Bestreiter des Christenthums Porphyrius in Eine Klasse und verordnet, daß alle Schriften des Arius wie die des Porphyrius verbrannt werden sollten, so daß sogar Todesstrafe denen gedroht wurde, welche solche Schriften im Verborgenen aufzubewahren suchen würden. Bei dieser Stimmung des Constantin konnten Eusebius und Theognis, welche durch ihre Nichtunterzeichnung der Verdammungsformeln sich dem Kaiser schon verdächtig gemacht hätten, nicht lange gegen seinen Unwillen geschützt bleiben, wie Theonas und Sekundus ihnen dies vorausgesagt hatten, daß sie bald ihr Loos theilen würden. Drei Monate nach dem Beschlusse des Concils [1]) wurden auch sie ihrer Stellen entsetzt und exilirt.

Aber in der That konnte die Art, wie die Streitigkei-

1) Philostorg. I, 9.

ten durch das nicänische Concil entschieden worden, nur den Samen zu neuen Streitigkeiten enthalten; denn es war ja keine der naturgemäßen Entwickelung nach frei von innen heraus gewordene Vereinigung der Gemüther, sondern eine von außen her erkünstelte und erzwungene Vereinigung der durch ihre dogmatische Denkart getrennt Bleibenden vermittelst einer aufgedrungenen Glaubensformel, welche nach dem verschiedenen dogmatischen Interesse verschieden ausgelegt wurde. So geschah es, daß während für's Erste noch keine Parthei entschieden gegen das Homousion aufzutreten wagte, diejenigen, welche dasselbe, es als Homöusion erklärend, angenommen hatten, die Andern, welche dasselbe nach seiner eigentlichen ursprünglichen Bedeutung auslegten und festhielten, des Sabellianismus beschuldigten, während daß die Letzteren die Ersteren des Tritheismus anklagten. Wie sich dieses zeigte an den Streitigkeiten zwischen dem Bischof Eustathius von Antiochia und dem Bischof Eusebius von Cäsarea, welche beide Männer schon durch ihre ganze theologische Grundrichtung einander entgegenstanden, da der Erstere ein heftiger Gegner, der Zweite ein eifriger Anhänger der origenistischen Schule war.

Doch die Majorität der orientalischen Kirche mußte natürlich von den aufgedrungenen Bestimmungen des nicänischen Symbols sich zu entledigen streben, und da Constantin ohne ein selbstständiges Urtheil und eine fest begründete Einsicht in diesen dogmatischen Streitigkeiten dem wechselnden Einflusse der verschiedenen Hofpartheien hingegeben war, so konnte das, was dem Homousion den augenblicklichen Sieg in der orientalischen Kirche verschafft hatte, bald wieder zur entgegengesetzten Richtung sich hinwenden.

Constantins bei ihm viel vermögende Schwester Constantia, die Wittwe des Licinius, stand ja mit einem Eusebius von Cäsarea in enger Verbindung; dieselbe hatte zu ihrem geistlichen Führer einen Presbyter, welcher der arianischen Parthei sich angeschlossen hatte und welcher sie selbst davon zu überzeugen wußte, daß man den Arius auf eine ungerechte Weise verurtheilt habe [1]).

Bei ihrem Tode, i. J. 327, empfahl die Constantia jenen Presbyter ihrem Bruder sehr angelegentlich; er erwarb sich dessen Vertrauen und wußte auch ihn zu überreden, daß dem Arius Unrecht geschehen sey, daß persönliche Leidenschaften weit mehr als dogmatisches Interesse auf diese Streitigkeiten eingewürkt hätten. Constantin hatte den Arius schon einmal eingeladen, nach dem Hofe zu kommen; es scheint aber, daß dieser der Sache wohl nicht genug trauen mochte. Er erließ nun an ihn eine ausdrückliche zweite Aufforderung, indem er ihm seine Absicht erklärte, ihm Gnade zu erweisen und ihn nach Alexandria zurückzuschicken. Arius übergab dem Kaiser ein Glaubensbekenntniß, in welchem er, ohne auf die Differenzpunkte sich einzulassen, in ganz allgemeinen Ausdrücken seinen Glauben an die durch die Schrift

1) Wenn man der Angabe des arianischen Geschichtschreibers Philostorgius h. e. I, 8. trauen dürfte, so hätte der Rath der Constantia auf den Ausgang des nicänischen Concils selbst einigen Einfluß gehabt. Da sie die Art ihres Bruders wohl kennen mußte, rieth sie ihren Freunden auf dem nicänischen Concil, das Homousion, welches ihr Bruder einmal fest zu halten entschlossen war, für's Erste nur anzunehmen und dasselbe nach ihrem Sinne zu erklären; man werde den Kaiser doch schon bald wieder davon abzubringen wissen.

und die Kirchenlehre allgemein überlieferte Lehre vom Vater, Sohn [1]) und heiligen Geist aussprach. Er bat den Kaiser, den müßigen Streitigkeiten über bloß spekulative Fragen [2]) ein Ende zu machen, auf daß die Spaltungen aufgehoben würden, und Alle mit einander vereinigt für die friedliche Regierung des Kaisers und dessen ganze Familie beten könnten. Constantin war mit diesem Bekenntnisse zufrieden. Arius wurde wieder in Gnaden aufgenommen (zwischen d. J. 328 und 329), und seine beiden Freunde Theognis und Eusebius von Nikomedien konnten nun auch leicht ihre Zurückberufung erlangen [3]). Man sieht

---

1) In dieser Hinsicht die Identität der κτισις und γεννησις vorausgesetzt seiner Lehre ganz gemäß: „τον ἐκ του πατρος προ παντων αἰωνων γεγεννημενον θεον λογον, δἰ οὑ τα παντα ἐγενετο.“

2) „ζητηματα και περισσολογιαι.“

3) Die Gründe, welche gegen die Aechtheit des schon oben angeführten Briefes dieser beiden Bischöfe, durch den sie um Begnadigung baten, vorgebracht worden, sind nicht entscheidend; mehrere derselben sind nur in dem Gesichtspunkt begründet, aus welchem man in der katholischen Kirche das nicänische Concil betrachten mußte. Dieser Brief trägt vielmehr ganz den Charakter der Aechtheit. Nach diesem Briefe muß man nun aber nothwendig die Zurückberufung des Arius der Rückkehr dieser beiden Bischöfe voraus gehen lassen, da der Brief jene ausdrücklich voraussetzt. Die Gründe, welche Walch bewogen, die Zurückberufung des Arius später und erst in d. J. 330 zu setzen, sind nicht triftig; denn wenn gleich Sokrates sagt, daß Arius von dem Kaiser nach Constantinopel berufen worden, so folgt daraus nicht, daß die Einweihung der neuen Residenz im J. 330 vorangegangen; denn erstlich konnte sich Sokrates hinsichtlich des Ortes leicht irren und nach einem Anachronismus Constantinopel für Nikomedien setzen; oder es

aus dem Bekenntnisse des Arius und aus der Zufriedenheit, mit der Constantin es aufnahm, welcher Gesichtspunkt von diesen Angelegenheiten bei diesem jetzt vorherrschte. Nachdem er nur auf eine kurze Zeit für das Homousion war eingenommen worden, hatte man ihn wieder zu dem früheren Gesichtspunkt zurückgeführt, welcher der Art, wie ein Laie von außen her die Sache betrachten mußte, weit näher lag, daß persönliche Leidenschaften und eigensinnige Streitsucht solchen Streitfragen, welche das Wesen des Christenthums durchaus nicht angingen, eine ungebührliche Wichtigkeit gegeben hätten. Von diesem Gesichtspunkte aus mußten sich ihm alle diejenigen, welche darin übereinkamen, die dogmatischen Differenzen als unbedeutend darzustellen, besonders empfehlen, so wie alle diejenigen, welche ihren Eifer für das, was sie als mit dem Wesen des Christenthums genau zusammenhängende Wahrheit anerkannt hatten, nicht nach Gefallen des Kaisers mäßigen wollten, ihm leicht als unruhige, streitsüchtige, aufrührerische Menschen verdächtig und verhaßt gemacht werden konnten.

Daraus erklären sich die Kämpfe, welche zuerst besonders der merkwürdige Mann zu bestehen hatte, der jetzt das Haupt der homousianischen Parthei in der orientalischen Kirche geworden war. Der Bischof Alexander war nämlich bald nach dem Beschlusse des nicänischen Concils gestorben und hatte zum Nachfolger einen solchen Mann, der ihm an Geist und Kraft weit überlegen war, den Archidiakonus Athanasius, der wahrscheinlich schon bisher

kann ja auch seyn, daß sich Constantin grade damals, als er den Arius zu sich kommen ließ, zu Byzanz befand, ohne daß diese Stadt schon zur Residenz geworden war.

die Seele des Kampfs für das Homousion gewesen war, der durch seinen Einfluß den Bischof Alexander besonders bestimmt hatte, sich auf kein Nachgeben in Hinsicht der Wiederaufnahme des Arius einzulassen [1]), der sich bereits auf dem nicänischen Concil durch seinen Eifer und seinen Scharfsinn in der Vertheidigung der Lehre von der Wesenseinheit und in der Bekämpfung des Arianismus ausgezeichnet hatte. Mit strenger Consequenz und unerschütterlicher Standhaftigkeit in einer fast ein halbes Jahrhundert einnehmenden Würksamkeit unter wechselnden Schicksalen, vielen Verfolgungen und Leiden stets dasselbe dogmatische Interesse verfolgend, im Gegensatze gegen solche Partheien, deren dogmatische Auffassung theils an und für sich eine schwankende war, theils dem Wechsel der Hofluft diente, trug er viel dazu bei, den Sieg des Homousion in der orientalischen zu befördern. Wenn man den Ideenzusammenhang dieses Mannes betrachtet, muß man wohl erkennen, daß er, für das Homousion kämpfend, keineswegs für eine bloß spekulative Formel kämpfte, welche mit dem, was das Wesen des Christenthums ist, in gar keiner Berührung stand, daß ihn keineswegs bei diesem Streit ein bloß dialektisches oder spekulatives, sondern in der That ein wesentlich christliches Interesse beseelte. Auf Festhaltung des Homousion beruhete ihm die ganze Einheit des christlichen Gottesbewußtseyns, die Vollkommenheit der Gottesoffenbarung in Christo, die Realität der durch Christus vollzogenen Erlösung und der durch ihn den Menschen wiederverliehenen Gemeinschaft

---

1) Wie ihm dies von seinen Gegnern Schuld gegeben wurde, s. Athanas. apolog. c. Arianos §. 6.

mit Gott. Wäre Christus — so schließt Athanasius gegen die arianische Lehre — von den übrigen Geschöpfen nur verschieden als das einzige unmittelbar von Gott hervorgebrachte Geschöpf, sein Wesen aber etwas von dem Wesen Gottes Verschiedenes, so könnte er die Geschöpfe nicht zur Gemeinschaft mit Gott führen, da man sich zwischen ihm als dem Geschöpfe und dem von ihm verschiedenen göttlichen Wesen noch etwas Vermittelndes denken müsse, wodurch er mit Gott in Gemeinschaft stände, und dieses Vermittelnde wäre eben der Sohn Gottes im eigentlichen Sinne. Den Begriff der Mittheilung Gottes an die Geschöpfe analysirend müsse man zuletzt zu dem Begriffe von demjenigen kommen, der zur Gemeinschaft mit Gott keiner Vermittelung bedürfe, der nicht an dem Wesen Gottes als an etwas Fremdem Theil nehme, sondern das sich mittheilende Wesen Gottes [1]) selbst sey. Das ist der allein im eigentlichen Sinne so zu nennende Sohn Gottes. Die Ausdrücke Sohn Gottes und göttliche Zeugung sind symbolischer Art und bezeichnen nur die Mittheilung des göttlichen Wesens. Nur wenn Christus in diesem Sinne allein der eigentliche Sohn Gottes ist, kann er vernünftige Geschöpfe zu Kindern Gottes machen. Der ihnen sich mittheilende, in ihnen wohnende Logos ist es, durch den sie in Gott leben, der Sohn Gottes in ihnen, durch die Gemeinschaft mit dem sie selbst Kinder Gottes werden. Es zeigt sich

1) S. z. B. Athanas. orat. I. c. Arianos §. 16. το ὁλως μετεχεσθαι τον θεον, ἰσον ἐςι λεγειν ὁτι και γεννᾳ. — Αὐτος μεν ὁ υἱος οὐδενος μετεχει, το δε ἐκ του πατρος μετεχομενον, τουτο ἐςιν ὁ υἱος, αὐτου γαρ του υἱου μετεχοντες, του θεου μετεχειν λεγομεθα.

sich hier, wie dem Athanasius der Begriff von dem Homousion im Zusammenhang mit dem, was die Wurzel und Grundlage des ganzen christlichen Lebens ist, sich darstellte. Wenn die Arianer behaupteten, daß man die Begriffe eines Sohnes Gottes und einer Zeugung aus Gott nicht von den Begriffen eines Geschöpfes und eines Schaffens unterscheiden könne, ohne in sinnliche, anthropomorphistische Vorstellungen zu verfallen, so sagte dagegen Athanasius: Alle menschlichen Ausdrücke von Gott seyen symbolischer Art, von zeitlichen Dingen hergenommen und könnten mißverstanden werden, wenn man nicht den zum Grunde liegenden Begriff von der Beimischung des Zeitlichen und Sinnlichen losmache und dasselbe, von Gott praedicirt, anders verstehe, als wenn es von Geschöpfen praedicirt werde. Auch das Schaffen Gottes müsse man ja von dem menschlichen Würken und Bilden unterscheiden, um es nicht mißzuverstehen. Da die Arianer zugaben, daß nach Joh. V, 23. Christo göttliche Verehrung zukomme, so beschuldigt sie Athanasius, nach ihrer Vorstellung von Christo einem Geschöpfe die Gott allein gebührende Verehrung zu erweisen, somit in den Götzendienst zu verfallen. Aus diesem Zusammenhange der Lehre, welche Athanasius hier vertheidigte, mit seinem ganzen christlichen Bewußtseyn läßt sich wohl erkennen, daß er durch seine Hirtenpflicht sich gedrungen glauben mußte, einen Lehrer, der ein ihm als so durchaus unchristlich erscheinendes System vortrug, nicht in seiner Kirche zuzulassen.

Nachdem die Gönner des Arius freundliche Vorstellungen, Bitten und Drohungen vergeblich versucht hatten, um den Athanasius zur Wiederaufnahme des Ersteren

zu bewegen, so gebot ihm der Kaiser, denselben und alle dessen Freunde, welche sich an seine Kirche wieder anschließen wollten, aufzunehmen; wenn das nicht geschehe, werde er ihn sogleich absetzen lassen und in's Exil schicken [1]). Athanasius ließ sich aber dadurch nicht schrecken, sondern erklärte dem Kaiser standhaft, daß seine Hirtenpflicht ihm nicht erlaube, die Irrlehrer in die Gemeinschaft der Kirche aufzunehmen, und diese standhafte Weigerung des in dem Bewußtseyn seines Berufs und im Gefühl seiner Pflicht handelnden Mannes würkte so viel, daß Constantin nicht weiter in den Athanasius drang und die Drohung nicht vollzog. Aber doch mochte dieser Vorfall keinen dem Athanasius ganz günstigen Eindruck in der Seele des Kaisers zurücklassen, da ihm Athanasius als ein Widerspenstiger erschien, und daher mochten seine Feinde für erneuerte Beschuldigungen gegen denselben leichter Gehör finden können. Die wichtigste Anklage war, daß Athanasius einem uns sonst nicht bekannten Manne in Egypten, welcher eine Verschwörung gegen den Kaiser beabsichtigt haben sollte, Gold zugesandt habe, um ihn in der Ausführung seiner Absicht zu unterstützen. Constantin ließ ihn selbst im J. 332 in der Vorstadt Nikomediens, Psammathia, wo er sich damals grade aufhielt, vor sich erscheinen. Die persönliche Erscheinung des Athanasius, der eine große Gewalt über menschliche Gemüther ausüben konnte, scheint für den Augenblick auch auf die Seele Constantins übermächtig einge-

1) Ein Bruchstück des Briefes bei Athanasius apolog. c. Arian. §. 59. die drohenden Worte des Kaisers: „ἀποστελω παραυτικα τον και καθαιρησοντα σε ἐξ ἐμης κελευσεως και των τοπων μεταστησοντα.

wirkt zu haben. Nicht allein erkannte er den Ungrund jener Beschuldigung, sondern Athanasius machte auch den Eindruck auf ihn, daß er in seinem Briefe an die Gemeinde zu Alexandria ihn einen Mann Gottes nannte [1]). In diesem Briefe klagte er über die Spaltungen und empfahl Liebe und Eintracht. Man sieht wohl, daß die Erhaltung der Ruhe und Einigkeit in der Kirche dem Constantin weit wichtiger war, als alles Dogmatische. Für den Augenblick waren ihm jetzt die Feinde des Athanasius als die Anstifter der Unruhen und Spaltungen erschienen; aber jener Eindruck war nicht von Dauer, und er war dem Einflusse bald dieser, bald jener Parthei mehr hingegeben. An Veranlassungen zu erneuerten Beschuldigungen gegen den Athanasius konnte es nicht fehlen, da in den nächsten Umgebungen desselben viel Stoff zu Unruhen vorhanden war, welche durch seinen mit Leidenschaft gemischten Eifer zuweilen vielmehr hervorgerufen als beschwichtigt wurden. Es kamen nämlich dort die, obgleich aus einem ganz verschiedenartigen Interesse hervorgegangenen Spaltungen, die arianische und meletianische, zusammen. Das Streben des Athanasius, die Meletianer zur herrschenden Kirche zurückzuführen, konnte ohnehin, zumal bei dem so reizbaren, leidenschaftlichen Volke zu Alexandria, leicht unruhige Auftritte veranlassen, welche weiter führten, als derjenige, der dazu Anlaß gegeben hatte, beabsichtigte. Er erlaubte sich aber auch zuweilen gewaltsame Mittel, um die Spaltung in seinem erzbischöflichen Kirchensprengel zu unterdrücken [2]).

---

1) Apolog. c. Arian. §. 62.

2) Epiphanius, der gewiß nichts zum Nachtheile des Atha-

Die häufigen Visitationsreisen, welche er als gewissenhafter Bischof in seinem Kirchensprengel machte, und auf welchen ihn Geistliche und Laien aus den Gemeinden, zu denen er kam, zu begleiten pflegten, gaben häufig Veranlassung zu solchen Streitigkeiten zwischen beiden erhitzten Partheien, welche gewaltsame Auftritte herbeiführten. Der leidenschaftliche Partheihaß konnte dies nun natürlich leicht benutzen, um übertriebene Beschuldigungen gegen ihn zusammenzusetzen. Wenn auch der Kaiser nicht die mancherlei abenteuerlichen Dinge, welche ihm Schuld gegeben wurden, glaublich fand, so meinte er doch wohl, daß Athanasius durch leidenschaftliches und gewaltsames Verfahren zu diesen Beschuldigungen Anlaß gegeben haben könnte [1]). Er bevollmächtigte zuerst im J. 335 eine unter dem Vorsitze des Eusebius von Cäsarea zu haltende Synode, die Beschuldigungen gegen den Athanasius zu untersuchen und die Ruhe wieder herzustellen. Athanasius konnte nicht ohne Grund gegen die Entscheidung eines geistlichen Gerichts, bei welchem sein erklärter Gegner den Vorsitz führte, protestiren. Da aber zur Feier der Tricennalien

---

nasius sagen wollte, sagt von ihm in dieser Hinsicht haeres. 68. Meletian. „ἠνάγκαζεν, ἐβιάζετο."

1) In dem Briefe an die Synode zu Tyrus redet er nur von Einigen, welche durch die Wuth einer ungesunden Streitsucht Alles verwirrten „οὐχ' ὑγιοῦς φιλονεικίας οἴστρῳ τινὲς ἐλαυνόμενοι πάντα συγχεῖν ἐπιχειροῦσιν" Euseb. vit. Constantin. l. IV. c. 42. Auch Eusebius von Cäsarea, dessen Zartgefühl darin zu achten ist, daß er in seiner Lebensgeschichte Constantins die arianischen Streitigkeiten so leise berührt, auch er sieht hier nur die Neckereien einer übermäßigen Streitsucht. l. c. c. 41.

des Kaisers die von ihm erbaute prächtige Kirche auf dem heiligen Grabe bei Jerusalem geweiht werden sollte, und viele Bischöfe zur Theilnahme an dieser Feier berufen worden, verordnete Constantin, daß sie, um die Feier mit ruhigem Gemüthe begehen zu können, zuerst sich beeifern sollten, den Spaltungen in der Kirche ein Ende zu machen. Zu diesem Zwecke sollten sich die Bischöfe vorher zu Tyrus im J. 335 versammeln und hier die Beschuldigungen gegen Athanasius untersuchen. Dieser konnte zwar mit Recht aus ähnlichem Grunde, wie gegen jene zuerst bemerkte Synode, auch gegen dieses geistliche Gericht, dessen Mitglieder größtentheils zur Gegenparthei gehörten, protestiren; aber Constantin drohte ihn durch Gewalt zum Gehorsam zu zwingen, wenn er den kaiserlichen Befehl wiederum zu verachten wage [1]). Es gelang dem Athanasius, vor

1) Wir wollen hier einen charakteristischen Zug aus dem Hergang dieses Concils anführen. Unter den Zeugen, welche für Athanasius auftraten, befand sich ein alter Confessor aus Egypten, Namens Potamon, welcher zugleich mit dem Eusebius während der diokletianischen Verfolgung in's Gefängniß war geworfen, und dem ein Auge war ausgestochen worden. Dieser, voll Eifer für den Athanasius, sprach zu Eusebius: „Wer kann das ertragen; du sitzest da, über Athanasius zu richten, der als ein Unschuldiger vor dir steht! Erinnerst du dich, daß wir mit einander im Kerker waren, und ich habe ein Auge eingebüßt. Du aber bist nicht Märtyrer geworden und hast auch alle Glieder noch unversehrt. Wie hättest du wohl so aus dem Gefängnisse entkommen können, wenn du nicht entweder etwas Unerlaubtes gethan oder dergleichen zu thun dich anheischig gemacht hättest?" Dies war allerdings ein sehr wenig begründeter Schluß; denn durch mancherlei Umstände konnte ja dem Einen während der Verfolgung eine solche Begün-

diesem Gericht einen Theil der gegen ihn vorgebrachten Beschuldigungen in ihrer Blöße darzustellen. In Hinsicht der übrigen wurde eine Commission ernannt, welche sich nach Egypten begeben und an Ort und Stelle Alles am besten untersuchen sollte. Aber es war ungerecht, daß man zur Begleitung dieser Commission Keinen von der Parthei des Beklagten zulassen wollte, so daß diesem dadurch die Mittel zum Beweise seiner Unschuld verkürzt wurden, und er ganz dem partheiischen Verfahren seiner Gegner preisgegeben wurde. Diese Untersuchung, auf eine so partheiische Weise betrieben, mußte leicht gegen Athanasius ausfallen. Er appellirte daher an den Kaiser selbst und reiste nach Constantinopel. Er ritt demselben, als er grade in Constantinopel einzog, von einigen Wenigen begleitet, entgegen. Constantin wollte ihm Anfangs kein Gehör bewilligen; doch da er auch von andern Seiten her über das partheiische Verfahren der Synode zu Tyrus Nachricht erhielt, so glaubte er ihm die Revision der bisherigen Untersuchung nicht abschlagen zu können. Nur wenige Mitglieder jener Synode, die heftigsten Feinde des Athanasius, erschienen zu Constantinopel, an dieser neuen Untersuchung Theil zu nehmen. Sie ließen jetzt die frühern Beschuldigungen fallen und brachten eine neue gegen ihn vor,

---

stigung zu Theil werden, welche der Andre nicht erhielt. Eusebius glaubte sich gegen diese Beschuldigung nicht rechtfertigen zu dürfen, sondern sprach bloß, freilich auch die Gemüthsruhe, welche er als Richter hätte haben sollen, verläugnend: „Sollen wir nun euren Anklägern nicht glauben! wenn ihr hier solche Tyrannei auszuüben wagt, um wie viel mehr werdet ihr dies in eurem Vaterlande thun.“ S. Epiphan. l. c.

welche ganz geeignet war, das Gemüth Constantins gegen Athanasius zu erbittern [1]). Es sollten ihm die Worte entfallen seyn: es stehe in seiner Macht, die Ankunft der Kornflotte, welche alle halbe Jahr von Alexandria aus die Residenz verproviantiren mußte, zu verhindern [2]). Mag Constantin jene Beschuldigung würklich einigermaßen geglaubt oder mag er dies nur für nothwendig gehalten haben, um dadurch, daß er den Mann, der unaufhörlich Ziel und Gegenstand des Streits war, entfernte, die Ruhe wieder herzustellen, genug, er verbannte den Athanasius i. J. 336 nach Trier [3]).

Da nun der Wiedereinsetzung des Arius in die alexandrinische Kirche nichts mehr entgegenstand, so wurde er, nachdem er von der zu Jerusalem bei der Kirchweihe versammelten Synode in die kirchliche Gemeinschaft feierlich wieder aufgenommen worden, nach Alexandria zurückgesandt. In der Gemeinde, welche ihrem Bischof Athanasius mit enthusiastischer Liebe ergeben war, entstanden aber daher bald neue Unruhen. Constantin, dem die Erhaltung der Ruhe die Hauptsache war, ließ den Arius im J. 336

1) Denn nach dem Eunapius, s. oben, soll er ja wegen einer ähnlichen Beschuldigung den heidnischen Philosophen Sopatros haben hinrichten lassen.

2) Sey es nun, daß sich dies auf den politischen Einfluß des Athanasius oder ihm vorgeworfene Zauberkünste bezog.

3) Die Aeußerung des Constans in dem nach dem Tode seines Vaters geschriebenen Briefe über die Gesinnung des Letztern gegen Athanasius und die Nichtbesetzung des Bisthums zu Alexandria können allerdings wahrscheinlicher machen, daß Constantin den Athanasius nur auf einige Zeit zur Wiederherstellung der Ruhe entfernen wollte.

nach Constantinopel kommen, um zu untersuchen, in wiefern er an diesen Unruhen Schuld sey. Er mußte dem Kaiser ein Glaubensbekenntniß übergeben und entwarf ein solches in einfacher Sprache in lauter biblischen Ausdrücken, ohne Zweifel ähnlich dem oben angeführten ersteren. Er brauchte seine Ueberzeugung nicht zu verläugnen, um den Kaiser zu befriedigen; denn obgleich dieser das Homousion, weil es einmal unter kaiserlicher Autorität bekannt gemacht worden, nicht gradezu fallen lassen wollte, so war er doch fern davon, athanasianisch zu denken. Aber es war ihm die Aufrichtigkeit des Arius bei seinen Bekenntnissen verdächtig gemacht worden. Er verlangte von ihm einen Eid zur Bezeugung derselben, und da das von ihm abgelegte Bekenntniß von seinem Standpunkte nichts mit seiner Lehre Streitendes enthielt, so konnte er einen solchen Eid mit gutem Gewissen leisten [1]).

---

1) Wenn man die Nachrichten von diesem Vorfalle vergleicht, sieht man, wie durch die Befangenheit des Ketzerhasses die Wahrheit hier immer mehr entstellt worden. Sokrates I, 38. dem Sozomenus und Theodoret nachfolgen, erzählt, Constantin habe den Arius gefragt, ob er den Bestimmungen des nicänischen Concils treu bleibe. Arius habe sich sogleich bereit erklärt, das nicänische Symbol zu unterzeichnen. Der Kaiser, sich darüber wundernd, habe von ihm einen Eid verlangt, und Arius habe diesen geleistet, aber dabei folgender List sich bedient. Er habe ein von ihm aufgesetztes Glaubensbekenntniß, welches seine Ueberzeugung treu aussprach, unter seinen Schultern verborgen gehabt, und indem er nun den Eid leistete, daß er so glaube, wie er geschrieben, habe er darunter sophistischer Weise nicht das auf Verlangen des Kaisers von ihm unterzeichnete nicänische Symbol, sondern dasjenige, welches er insgeheim bei sich trug, gemeint. Diese Erzählung giebt sich bei ge-

Da Constantin nun von der Rechtgläubigkeit des Arius vollkommen überzeugt war, so sollte dieser bei dem

---

nauerer Untersuchung als eine der innern Wahrscheinlichkeit ermangelnde zu erkennen. Wie sollte Constantin, der früherhin durch das von dem Arius abgelegte Glaubensbekenntniß so leicht befriedigt worden, ohne eine Erklärung über das nicänische Symbol von ihm zu verlangen, jetzt so viel höhere Anforderungen an ihn gemacht haben? Wie konnte er ihm die Frage vorlegen, ob er dem nicänischen Symbol treu folge, da Arius zu einer solchen Voraussetzung auf keine Weise Anlaß gegeben? Und auch dem Constantin, welcher in diesem Zeitpunkte grade mit solchen Bischöfen, die entschiedene Gegner des nicänischen Symbols waren, in der engsten Verbindung stand, lag ein solcher Eifer für den Inhalt desselben gewiß damals ganz fern. Es war ihm Recht, wenn das nicänische Symbol nur der Form nach nicht öffentlich bekämpft, wenn es nur ignorirt wurde. Es läßt sich also denken, daß Constantin mit einem solchen Glaubensbekenntnisse des Arius, wie dasjenige war, welches er zum ersten Male ihm übergeben hatte, leicht zufrieden seyn konnte. Wie schwach ist auch die Bürgschaft, welche Sokrates für die Wahrheit dieser Erzählung giebt? Daß Arius damals ein Glaubensbekenntniß aufgesetzt und dies beschworen hatte, dies wußte Sokrates aus Briefen des Kaisers selbst, und dies war also unläugbare Thatsache. Das Uebrige aber hatte er aus der unreinsten Quelle genommen, aus dem bloßen Hörensagen, der „ἀκοη." Wenn wir also nur diese Nachricht von der Sache hätten, würden wir schon schließen können, daß das von dem Arius unterzeichnete Glaubensbekenntniß keineswegs das nicänische gewesen sey, sondern daß man nur dem Rufe der Orthodoxie des Constantinus zu Gefallen das nicänische daraus gemacht, und daß sich daran die Beschuldigung des Betruges gegen den Häretiker angeschlossen habe. Diese Vermuthung über den wahren Hergang der Sache, zu welcher uns die Analyse der Erzählung des Sokrates schon hinführt, wird nun bestätigt durch die Vergleichung der Be-

öffentlichen Gottesdienste zu Constantinopel feierlich in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden. Es war grade

---

richte des Athanasius. In seiner epistola ad episcopos Aegypti et Libyae §. 18. sagt er, Arius habe, da der Kaiser ein Glaubensbekenntniß von ihm verlangte, seine gottlose Denkart heuchlerischer Weise verborgen unter einfachen, aus der Schrift entlehnten Ausdrücken „ἐγραψεν ὁ δολιος κρυπτων μεν τας ἰδιας της ἀσεβειας λεξεις, ὑποκρινομενος δε και αὐτος, ὡς ὁ διαβολος, τα των γραφων ῥηματα ἁπλα και ὡς ἐστι γεγραμμενα." Und als der Kaiser darauf von ihm verlangt, er solle schwören, daß er nichts Anders im Sinne habe, habe er geschworen, daß er nie anders gelehrt oder gedacht habe. Aehnlich auch in der epistola ad Serapionem §. 2., nur mit dem Unterschiede, daß er ihn hier schwören läßt, er habe diejenige Lehre, welche ihm der Bischof Alexander Schuld gegeben, nicht würklich vorgetragen. Auf alle Fälle erhellt es, daß Athanasius den Arius eines Betruges und einer Heuchelei auf eine durchaus ungerechte Weise anklagt, indem er von der falschen Voraussetzung ausging, daß Arius die Worte der Schrift, in denen er sein Bekenntniß ausdrückte, grade so, wie er selbst (Athanasius) sie verstand, verstehen müsse, und indem er die darin ausgesprochenen Lehren beschworen, also einer Heuchelei und eines Meineides sich schuldig machte. War man nun einmal von der Voraussetzung ausgegangen, daß Arius hier einen Betrug begangen habe, und hatte man das von ihm damals aufgesetzte Glaubensbekenntniß verloren, so setzte man leicht an die Stelle desselben das nicänische, und nun wußte man sich die Art, wie der Häretiker betrogen habe, immer weiter auszumalen. Wir könnten sogar in die Versuchung kommen, noch einen Schritt weiter zu gehen. Das von Arius zum ersten Male abgelegte Glaubensbekenntniß stimmt so genau mit allen Merkmalen, welche Athanasius in den angeführten Stellen bei dem zweiten angiebt, überein, daß wir glauben könnten, es sey nur dies eine Glaubensbekenntniß vorhanden gewesen, und entweder habe Athanasius, sich an jenen Stellen nicht chronolo-

ein Sabbath, an welchem Tage zu Constantinopel auch öffentlicher Gottesdienst gehalten wurde, s. oben. Der Bischof Alexander von Constantinopel, ein eifriger Vertheidiger des Homousion, weigerte sich standhaft ihn zuzulassen; aber die Gönner des Arius von der geistlichen Hofparthei drohten, es am andern Tage durch einen kaiserlichen Befehl zu erzwingen. Alexander gerieth dadurch in schwere Gewissensunruhen. Er warf sich, wie erzählt wird, vor dem Altar zur Erde nieder, und betete zu Gott, er möge ihn entweder aus dem irdischen Leben abrufen, damit er nicht genöthigt werde, gegen sein Gewissen zu handeln, oder er möge den Arius sterben lassen, freilich kein ganz christliches Gebet. Noch am Abend dieses Tages starb Arius plötzlich [1]. Wohl konnte man diese von keiner menschlichen Klugheit zu berechnende Wendung der Begebenheiten als einen Beweis von der Richtigkeit menschlicher Machi-

gisch genau ausdrückend, das Glaubensbekenntniß, welches Arius gleich nach seiner Rückkehr aus dem Exil bei seinem ersten Aufenthalte zu Constantinopel abgelegt, in den zweiten Aufenthalt desselben in dieser Residenz verlegt, oder Sokrates habe sich eines Anachronismus schuldig gemacht, indem er den Arius ein solches Glaubensbekenntniß gleich bei seinem ersten Aufenthalte zu Constantinopel ablegen lasse.

1) Man sieht auch hier, wie die Sage übertreibt. Nach dem Bericht des Sokrates erfolgte der Tod unterwegs, da Arius im Triumph vom kaiserlichen Palast abzog. Unterwegs wurde er plötzlich von Angst ergriffen und fühlte einen Drang nach Leibesausleerung; während dieser starb er. Das Letzte hatte seine Richtigkeit; aber die Zeitfolge ist dem Wunderbaren zu Gefallen verändert worden; denn nach dem Berichte des Athanasius erfolgte der Tod des Arius am Abend dieses Sabbaths.

nationen betrachten, da Alles, was Kaisermacht erzwingen sollte, nun mit einem Male vereitelt war. Aber es war Mangel an christlicher Liebe, wenn man über den plötzlichen Tod des vermeintlich Gottlosen als ein göttliches Strafgericht triumphirte; es war beschränkte Vermessenheit, wenn man die unerforschlichen Wege der heiligen und allweisen, ewigen Liebe nach dem sinnlichen Augenscheine und nach dem Gesichtspunkte menschlicher Leidenschaften und Vorurtheile begreifen wollte, wenn man hier ein über Wahrheit und Irrthum entscheidendes Gottesurtheil, ein Strafgericht über Meineid und Gottlosigkeit zu sehen glaubte, da doch Arius mit redlicher Ueberzeugung geirrt, nichts beschworen hatte, als was er aufrichtig glaubte, und da er mehr Christliches in seinem innern Leben wenigstens haben konnte, als sich in seiner verfehlten begrifflichen Entwickelung darstellte. Auch Athanasius wird zwar hier von der herrschenden Betrachtungsweise seiner Zeit mit fortgerissen; aber man bemerkt doch mit Freude, wie, indem er den Tod des Arius in jenem Zusammenhange darzustellen im Begriff ist, sein christliches Gefühl sich dagegen sträubt. Da ihm der Bischof Serapion von Thmuis mehrere Fragen über die arianischen Streitigkeiten und unter andern auch eine Frage über den Tod des Arius vorgelegt hatte, erklärt er, die ersteren habe er freudig beantwortet, aber nicht ohne Kampf die zweite, indem er fürchte, daß er über den Tod des Menschen zu triumphiren scheine; und an einer andern Stelle sagt er zur Einleitung in diese Erzählung, was ihn hätte bewegen können, dieselbe ganz zu unterdrücken [1]): „Der

1) Ad episcopos Aegypti et Libyae §. 19.

Tod ist das allen Menschen gemeinsame Ende, und man muß über Keines Tod triumphiren, wenn er auch ein Feind ist, da es ungewiß ist, ob uns nicht bis zum Abend dasselbe treffen wird." Die Anhänger des Arius suchten dagegen dessen plötzlichen Tod aus einer übernatürlichen Ursache von andrer Art zum Nachtheile ihrer Gegner zu erklären, indem sie verbreiteten, daß Arius durch Künste der Zauberei von seinen Feinden getödtet worden [1]; aber wichtig ist diese Anklage als Vertheidigung gegen den Verdacht der Vergiftung.

Mit dem Tode des Arius konnte dieser Kampf nicht aufhören; denn die Person des Arius hatte nur den unbedeutendsten Antheil an demselben gehabt. Es war ja der Kampf verschiedener, aus der Entwickelung der christlichen Lehre hervorgegangener dogmatischer Richtungen, zu dessen erstem Ausbruche Arius nur den Anstoß gegeben hatte, und erst wenn dieser Kampf entschieden war, konnte die Ruhe der Kirche wiedergegeben werden. Dazu kam, daß der Kampf des eigentlichen Arianismus mit der Lehre vom Homousion nach und nach in den Kampf der Mehrzahl der orientalischen Kirche mit der das Homousion fest haltenden Minderzahl übergegangen war. Mit dem Tode des Arius trat hier nur der Unterschied ein, daß, da früherhin manche bedeutende Männer von jener mittleren Parthei durch ein persönliches Interesse für den Arius sich hatten zurückhalten lassen, eine ausdrückliche Verdammung seiner eigenthümlichen Lehren auszusprechen, sie jetzt kein Bedenken trugen, sich auf alle Weise von ihm loszusagen, um nur,

1) Sozom. hist. eccles. l. II. c. 29.

was ihnen das allein Wichtige war, ihre Opposition gegen das Homousion zu behaupten. Dazu kam, daß bald eine andre Veränderung von allgemein wichtigem Einflusse erfolgte, der Tod Constantins im J. 337. Sein Sohn Constantius, der ihm in dem oströmischen Reiche nachfolgte, war noch weit mehr als sein Vater geneigt, sich in die inneren Angelegenheiten der Kirche zu mischen. Der Kaiser Constantin hatte doch den Kaiser nicht über dem Theologen, das politische Interesse nicht über dem dogmatischen vergessen; leicht geschah dies aber bei dem Constantius. Wenn Constantin sich augenblicklich zu einem zu heftigen Antheil an den theologischen Streitigkeiten hatte fortreißen lassen, so war er doch bald wieder, nachdem er die nachtheiligen Folgen davon erkannte, zu dem Grundsatze zurückgekehrt, nur das Interesse der Ruhe und des Friedens fest zu halten. Dies war aber nicht so bei dem Constantius der Fall; dieser nahm auf solche Weise Theil an den Lehrstreitigkeiten, als wenn er selbst ein Bischof gewesen wäre, nur mit Kaisermacht. Die Verkennung der Gränzen seiner Herrschergewalt, — daß er diese auf solche Dinge ausdehnen wollte, welche außer dem Bereiche derselben lagen, — dies strafte sich an ihm selbst dadurch, daß er, indem er selbst Alles zu leiten meinte, nur der Knecht Anderer wurde, welche ihn zu beherrschen wußten [1]), und besonders der als Kammerherren [2]) an seinem Hofe

---

1) Athanas. hist. Arianor. ad monachos. §. 70. „μετ' ἐλευθέρου σχήματος καὶ ὀνόματος δοῦλος τῶν ἑλκόντων αὐτόν.“

2) Praepositi sacri cubiculi.

Alles vermögenden Eunuchen [1]). Von dieser Seite erhielt nun grade die antinicänische Parthei den größten Einfluß. Eben jener arianische Presbyter nämlich, welcher bei dem Kaiser Constantin so viel gegolten, hatte das Testament desselben seinem Sohne Constantius übergeben und sich dadurch einen Zugang zu diesem eröffnet. Er wurde an den Hof gezogen, und es gelang ihm, den ersten Kammerherrn Eusebius, durch diesen die übrigen Eunuchen, die Kaiserinn und endlich den Kaiser selbst für das Interesse seiner Glaubenslehre zu gewinnen [2]). So wurde das Gerede über die damaligen Lehrstreitigkeiten die Modeunterhaltung am Hofe, die sich von hier auch weiter in die vornehmen Stände und bis in die niedrigeren verbreitete, so daß, wie Sokrates sich ausdrückt, in allen Familien ein dialektischer Krieg statt fand, und, wie Gregor von Nyssa erzählt, in den Beckerläden und an den Tischen der Geldwechsler und in den Buden der Trödler über das Homousion disputirt wurde. Doch Alles dies entwickelte sich in seinem ganzen Umfange erst später [3]).

---

1) Athanas. l. c. „πολλοι δε, μαλλον δε το ὁλον εἰσιν εὐνουχοι παρα Κωνσταντιῳ και παντα δυνανται παρ᾽ αὐτῳ.“

2) Socrat. II, 2.

3) Eine besonders anschauliche Schilderung macht Gregor von Nyssa von dieser Dogmatisirsucht in allen Ständen der Constantinopolitaner in seiner oratio de Deitate filii et spiritus sancti T. III. f. 466. „Alles in der Stadt ist voll von Solchen, welche über die unbegreiflichen Dinge dogmatisiren, die Straßen, die Märkte, die Kleidertrödler, die an den Wechseltischen Sitzenden, die mit Eßwaaren Handelnden. Wenn du Einen fragst, wie viele Obolen es beträgt, dogmatisirt er dir etwas vor über das Gezeugtseyn und Un-

Die nächste Folge der Regierungsveränderung war, daß Constantin d. J., der über einen Theil des Abendlandes die Regierung erhalten, den Athanasius wieder nach Alexandria zurücksandte mit einem Briefe an dessen Gemeinde, in welchem er erklärte, daß schon sein Vater dieselbe Absicht gehabt habe und nur durch seinen Tod, sie auszuführen, verhindert worden sey. Athanasius wurde von seiner Gemeinde mit feuriger Liebe aufgenommen und trat mit dem ihm eigenen Eifer seinen frühern Würkungskreis wieder an. Es konnte aber auch an mancherlei Reibungen mit der kleinen Parthei der Arianer und der Meletianer nicht fehlen. Die Feinde des Athanasius, welche auf der Synode zu Tyrus das Absetzungsurtheil über ihn gesprochen und ihn immer nicht als rechtmäßigen Bischof anerkennen wollten, suchten das Feuer der Zwietracht noch mehr anzufachen. Sie hatten der arianischen Parthei einen Presbyter, Pistus, zum Bischof gegeben, der aber nie zu einigem Ansehn gelangen konnte. Sie beschuldigten nachher den Athanasius, daß er sich Gewaltthätigkeiten bei seiner Wiedereinsetzung erlaubt, Verhaftungen und bürgerliche Strafen auszuwürken gewußt, indem er die Provinzialbehörden zu seinen Werkzeugen gebraucht. Aber die Freunde des Athanasius [1]) konnten sich darauf berufen, daß man, was die Pro-

gezeugtseyn. Wenn du nach dem Preise des Brodtes fragst, antwortet er dir: „Der Vater ist größer als der Sohn, und der Sohn ist dem Vater subordinirt.“ Wenn du fragst: „ist das Bad schon fertig?“ antwortet er dir: „Der Sohn Gottes ist aus Nichts geschaffen.“

1) S. den alexandrinischen Synodalbrief apolog. contra Arian. §. 3.

Provinzialbehörden, unabhängig von dem Athanasius, und während er noch unterwegs war, ohne irgend einen Zusammenhang mit den Lehrstreitigkeiten verfügt hatten, auf den Athanasius übertragen habe, und allerdings läßt sich der Leidenschaft und den Ränken eines Theils seiner Gegner Alles zutrauen. Die letztere Parthei benutzte unterdeß, ihrer Herrschaft über den Kaiser Constantius gewiß, die Feierlichkeit der Einweihung einer von diesem neuerbauten Kirche zu Antiochia, um dort im Jahr 341 eine neue Kirchenversammlung zu eröffnen. Hier wurde das früher über den Athanasius ausgesprochene Absetzungsurtheil bestätigt, theils unter dem Vorgeben, weil derselbe, von einem geistlichen Gerichte entsetzt, ohne eine neue kirchliche Untersuchung bloß durch die weltliche Macht sich habe wieder einsetzen lassen [1]), — obgleich doch Athanasius jenes Concil nicht als ordnungsmäßiges Kirchengericht anerkannt hatte, und obgleich sonst seine Gegner sich kein Gewissen daraus machten, durch die weltliche Macht Vieles durchzusetzen, — theils benutzte man noch manche andere neue Beschuldigungen gegen ihn. Da man wußte, wie sehr Athanasius auf die Beistimmung der abendländischen Kirche, in welcher die Lehre vom Homousion herrschte, rechnen konnte, wieviel Theilnahme er bei seinem ersten Aufenthalte dort gefunden hatte, da die Macht des Kaisers Constantius sich nicht bis in's Abendland erstreckte; so mußte man fürchten, daß die Unternehmungen gegen den Athanasius eine Spaltung zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche herbeiführen würden. Dieser wünschte man wo mög-

1) Darauf bezieht sich der zwölfte Canon dieses Concils.

lich zuvorzukommen. Man schickte deshalb Abgeordnete an den abendländischen Kaiser Constans und an den Bischof Julius von Rom; diese trugen die Beschuldigungen gegen den Athanasius vor und suchten die Beistimmung des römischen Bischofs und durch ihn der angesehensten abendländischen Bischöfe zu gewinnen. Aber auch Athanasius sandte einige Presbyteren aus seiner Geistlichkeit nach Rom, um ihn gegen jene Beschuldigungen zu vertheidigen. Es gelang diesen, die Beschuldigungen zu widerlegen, und die Abgeordneten der andern Parthei ließen sich in der Verlegenheit einige Aeußerungen entfallen, welche der römische Bischof [1]) wenigstens so deuten konnte, als ob sie an die Entscheidung einer neuen zahlreicheren Synode appellirt hätten. Er nahm diese Appellation gern an; willkommen war ihm eine Gelegenheit, seine oberrichterliche Autorität geltend zu machen. Er erließ an beide Partheien die Aufforderung, durch ihre Abgeordneten ihre Sache vor einer unter seinem Vorsitz zu versammelnden Synode vorzutragen. Aber der herrschenden Parthei unter den Orientalen war es gar nicht in den Sinn gekommen, ihm ein oberrichterliches Ansehen einzuräumen. Sie zeigten großes Befremden darüber, daß er sie so mißverstanden habe. Wie ihre Vorgänger sich in den novatianischen Streitigkeiten nicht zu Richtern über die occidentalische Kirche aufgeworfen hätten, so komme es ihm auch nicht zu, sich zum Richter in diesen Streitigkeiten der orientalischen Kirche aufzuwerfen; er müsse nicht glauben,

1) Wir haben hier freilich nur den Bericht Einer Parthei, der römisch-athanasianischen.

daß er deshalb mehr sey als andre Bischöfe, weil er als Bischof einer größeren Stadt vorstehe [1]).

Unterdessen hatten die zu Antiochia versammelten Bischöfe, da jener Pistus kein rechtes Ansehen zu Alexandria erlangen konnte, auch wohl von Anfang an nur von Wenigen zu diesem Amte war befördert worden, einen Menschen von heftiger, gewaltthätiger Gemüthsart, einen Cappadocier, Namens Gregorius, zum Bischof von Alexandria an der Stelle des Athanasius ernannt. Im Namen des Kaisers wurde er mit bewaffneter Macht zum Bischof in Alexandria eingesetzt, und diejenigen, welche ihn nicht anerkennen wollten, wurden als Widerspenstige gegen den Befehl des Kaisers behandelt. Da der größte Theil der Ge-

1) Auf diesen Vorwurf wußte der römische Bischof Julius eine recht feine Antwort zu geben, welche manche unter diesen Bischöfen, denen es in ihrem ungeistlichen Ehrgeize so sehr darum zu thun war, die Bisthümer kleiner Städte mit den Bisthümern der Hauptstädte und Residenzen zu vertauschen, wohl treffen mußte, wie einen Eusebius von Nikomedien, welcher das Bisthum zu Berytus in Phönicien mit dem Bisthum von Nikomedien, der früheren oströmischen Residenzstadt, sodann dies Bisthum mit dem zu Constantinopel zu vertauschen wußte. „Wenn ihr würklich — so schreibt er ihnen §. 6. — die Würde der Bischöfe für gleich haltet, und wenn ihr, wie ihr schreibt, die Bischöfe nicht nach der Größe der Städte beurtheilt, so sollte derjenige, dem eine kleine Stadt anvertraut worden, in der ihm anvertrauten Stadt bleiben und die ihm anvertraute Gemeinde nicht verachten, nicht zu derjenigen, welche ihm nicht anvertraut worden, übergehen, so daß er den von Gott ihm verliehenen Ruhm (ich meine, daß in jener Stelle nach δοθεισης das Wort δοξης muß ausgefallen seyn) verachtet, den eiteln Ruhm bei Menschen aber liebt."

meinde den Athanasius wie ihren geistlichen Vater liebte, da Beamte im Staats- und Kriegsdienste, welche diese Angelegenheit von jeder andern, die sie im Namen des Kaisers zu vollziehen hatten, nicht zu unterscheiden wußten, den Gehorsam gegen den aufgedrungenen Bischof erzwingen sollten, so mußten natürlich viele empörende Gewaltthaten vorfallen; Blut wurde vergossen; die dem Gottesdienste des Friedens geweihten Stätten wurden durch Ausbrüche wilder Leidenschaft entweiht. Unter diesen Gewaltthaten hatte der verfolgte Athanasius noch Zeit, zu entkommen. Er begab sich zuerst nach einem verborgenen Zufluchtsorte in der Nähe von Alexandria. Von hier erließ er ein Circularschreiben an alle Bischöfe, in welchem er das Ungesetzliche und Ungerechte der Art, wie man gegen ihn verfahren war, mit Nachdruck schilderte. Sodann reiste er, der von dem Bischof Julius erlassenen Aufforderung folgend, selbst nach Rom. Dort wurde er von einer am Ende des J. 342 versammelten Synode als rechtmäßiger Bischof anerkannt, nachdem er anderthalb Jahre zu Rom sich aufgehalten, und von Seiten der Orientalen, welche das von dem römischen Bischof errichtete Tribunal nicht anerkannten, keine Abgeordnete, ihre Beschuldigungen gegen ihn zu erweisen, erschienen waren. Der römische Bischof kündigte ihnen dies an in einem Briefe, welcher mit dem Gefühl der Ueberlegenheit geschrieben war, das aus dem Bewußtseyn des Rechts im Gegensatz gegen ungesetzliche Willkühr hervorgeht.

Während daß von der abendländischen Kirche aus alle Gegner des Athanasius als Arianer angesehen wurden, war es nun ihr Streben, sich gegen diesen Vorwurf zu rechtfertigen, wie ohne Zweifel Viele unter ihnen, was sich auch

in ihren Bekenntnissen deutlich zu erkennen giebt, keineswegs der eigentlich arianischen Lehre, obgleich auch nicht der nicänischen Lehre, zugethan waren. Der hierarchische Geist spricht sich auf eine eigenthümliche Weise in dem Eingange der ersten zu Antiochia aufgesetzten Bekenntnißschrift aus, da sie als Grund, warum sie keine Arianer seyn könnten, dies anführen: „Wie sollten wir als Bischöfe einem Presbyter nachfolgen? [1])“ Mit Recht aber konnten die Meisten unter ihnen sagen, sie hätten keine neue Glaubenslehre von dem Arius angenommen, sondern vielmehr ihn nach vorhergegangener Prüfung seines Glaubens in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Auf Versammlungen zu Antiochia im J. 341 und 345 warden nach und nach fünf Glaubenssymbole entworfen. Man verstand sich dazu, die eigenthümlich arianischen Formeln, wodurch der Sohn Gottes in die Classe der Geschöpfe gesetzt, wodurch ihm ein Anfang des Daseyns zugeschrieben wurde, zu verdammen, eine Wesensähnlichkeit zwischen ihm und dem Vater in den stärksten Ausdrücken zu behaupten. Es blieben nur zwei Differenzpunkte zwischen der von den orientalischen Bischöfen hier ausgesprochenen Lehre und der Lehre des nicänischen Concils nach ihrer consequenten Auffassung übrig. Die Anerkennung der Wesenseinheit oder Wesensidentität im Gegensatz gegen die Wesensähnlichkeit, — gegen welchen letzteren Begriff Athanasius mit dialektischem Scharfsinn bemerkte, daß derselbe auf das Verhältniß zu Gott überhaupt nicht anwendbar sey, daß ein solcher nur auf das Verhältniß der zeitlichen und irdischen Dinge zu einander passen könne — und die Lehre von einer in dem Wesen

1) „πως ἐπισκοποι ὀντες ἀκολουθησομεν πρεσβυτερῳ.“

Gottes begründeten, nicht durch einen einzelnen Willensakt Gottes bedingten, sondern vielmehr allen einzelnen göttlichen Willensakten vorangehenden Erzeugung des Logos [1]). Die occidentalischen Bischöfe ließen sich auf die Untersuchung dieser Glaubensbekenntnisse nicht weiter ein; sondern blieben nur dabei, das nicänische Concil festzuhalten. Freilich waren sie geneigt, alle Gegner des Athanasius im Orient für Arianer zu halten und Arianisches in allen ihren Bekenntnissen zu sehen, und auch die Verschiedenheit der Sprachen hinderte die gegenseitige Verständigung; denn die griechische Sprache war unter den Abendländern nicht mehr so bekannt wie in früheren Zeiten.

Durch den Einfluß von der römischen Kirche aus geschah es, daß die beiden Kaiser Constantius und Constans sich vereinigten, ein allgemeines Concil zur Entscheidung die-

1) Nach dem athanasianischen System besteht nothwendig dieses Dilemma: entweder man setzt den Logos den durch einen besondern göttlichen Willensakt aus Nichts hervorgebrachten Geschöpfen gleich, oder man erkennt ihn als eins mit dem göttlichen Wesen an, seine Erzeugung als eine aus dem Wesen Gottes hervorgehende, ebenso unzertrennlich von demselben als seine Heiligkeit, Weisheit u. s. w. Alles was Gott will, beschließt, will und beschließt er ja im Logos, als Logos. Diese Bestimmung betrachtete Athanasius als nothwendig, nicht für die populäre Lehrentwickelung, aber für die systematische Dogmatik. Dem größeren Theile der orientalischen Kirchenlehrer erschien aber diese Behauptung anstößig; denn aus Mißverstand und Mangel an spekulativer Auffässungsgabe meinten sie, daß Gott dadurch einem Zwange oder einer Naturnothwendigkeit unterworfen werde. In der μακροστιχος ἐκθεσις zu Antiochia werden daher ausdrücklich diejenigen verdammt, welche lehrten, „ὅτι οὐ βουλησει οὐδε θελησει ἐγεννησε τον υἱον ὁ πατηρ."

ser Lehrstreitigkeiten und zur Beilegung der Spaltung zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche nach der Stadt Sardika in Illyrien auf das J. 347 zu berufen. Von den Orientalen kamen verhältnißmäßig nur wenige, theils weil sie an den Streitigkeiten keinen besondern Antheil nehmen mochten, theils weil sie zu einer gemeinschaftlichen Berathung mit den Occidentalen keine Neigung hatten, theils weil ihnen die Entfernung zu groß war; es erschienen nur sechs und siebenzig orientalische, aber mehr als dreihundert abendländische Bischöfe. Bei so entgegengesetztem Partheiinteresse, bei der heftigen Spannung der Gemüther von beiden Seiten konnte keine Vereinigung zu Stande kommen; vielmehr diente die Zusammenkunft dazu, die Spaltung noch stärker hervortreten zu lassen. Da die Occidentalen verlangten, daß Athanasius und seine Freunde als rechtmäßige Bischöfe der Versammlung beiwohnen sollten, die Orientalen aber dies durchaus nicht zugeben wollten, so erfolgte eine gänzliche Trennung zwischen beiden Partheien. Die Occidentalen setzten ihre Versammlungen zu Sardika fort, die Orientalen begaben sich nach Philippopolis in Thracien. Die Letzteren erneuerten dort das Absetzungsurtheil über den Athanasius und dessen Freunde, dehnten dieses auch auf den römischen Bischof Julius aus, und entwarfen wieder eine neue Glaubensform [1]).

---

1) Nach dem Berichte des Sokrates hätten sie darin die Lehre von dem ἀνομοιος κατ᾽ οὐσιαν, also den eigentlichen Arianismus ausgesprochen; in diesem Falle müßte man annehmen, daß nicht die Semiarianer, wie auf den antiochenischen Kirchenversammlungen, sondern die eigentlichen Arianer hier das Uebergewicht gehabt hätten, und daß es nicht

Das Concil zu Sardika hingegen bestätigte die schon früher auf jener römischen Synode gefaßten Beschlüsse. Einige unter den versammelten Bischöfen hatten auch ein neues Glaubensbekenntniß im Gegensatz gegen den Arianismus vorgeschlagen [1]), welches sich nicht bloß auf die Lehre von der Gottheit Christi, sondern auch auf die Lehre von seiner Menschwerdung und dem Verhältnisse der göttlichen und der menschlichen Natur in Christo zu einander verbreitete; aber durch die Weisheit solcher Männer, wie eines Athanasius, welche nicht Anlaß zu neuen Streitigkeiten geben, sondern nur das Wesentliche in der Lehre von der Gottheit Christi, wie es in dem nicänischen Symbol ausgesprochen worden, festhalten wollten, kam es dahin, daß

wie dort das Streben gewesen sey, die dogmatische Differenz zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche zu mildern, sondern vielmehr sie recht stark auszusprechen. Anders aber erscheint die Sache nach dem Berichte des Sozomenus 3, 11., der doch sonst gewöhnlich dem Sokrates zu folgen pflegt und der sich hier auf das zu dem Synodalbriefe hinzugefügte Glaubensbekenntniß beruft. Darnach scheint dieses letztere mit den antiochenischen ziemlich gleichlautend gewesen und von ähnlichem dogmatischen Interesse ausgegangen zu seyn; denn es wurde das Homousion gar nicht erwähnt; es wurde nur über diejenigen, welche drei Götter annähmen, oder Vater, Sohn und den heiligen Geist identificirten, aber auch über diejenigen, welche lehrten, es sey eine Zeit gewesen, in der der Sohn Gottes noch nicht war, das Anathema ausgesprochen. Hier finden wir nun freilich auch nichts, was nicht der eigentliche Arianer hätte unterzeichnen können, und es mag wohl seyn, daß die eigentlich arianische Parthei doch hier größeren Einfluß, als bei der Entwerfung mehrerer antiochenischen Symbole, erhalten hatte.

1) Man findet dieses bei Theodoret I, 8.

dies Symbol verworfen, und erklärt wurde, man wolle in der Vervielfältigung und Veränderung der Glaubensbekenntnisse den Arianern nicht nachfolgen [1]). Für's Erste hatte dieser Ausgang des Concils zu Sardika nur die Folge, daß das Band der Gemeinschaft zwischen beiden Kirchen völlig zerrissen wurde. Das Concil sandte aber nachher auch Abgeordnete an den Kaiser Constantius, die Sache der exilirten Bischöfe aus dem Orient ihm zu empfehlen. Unterdessen suchte der abendländische Kaiser Constans seinen Bruder für die Parthei des Athanasius günstiger zu stimmen; die orientalische Hofparthei verdarb ihre eigne Sache durch die an's Licht gebrachten, nichtswürdigen Ränke einzelner ihrer Häupter, deren Constantius selbst sich zu schämen anfing, und die Gährungen unter dem immer unruhigen, nach dem geliebten Athanasius sich sehnenden, durch die Gewaltthaten des Gregorius noch mehr erhitzten Volke zu Alexandria, diese Gährungen, welche endlich im J. 349 die Ermordung Gregors herbeiführten, mochten wohl auch politische Besorgnisse des Kaisers rege machen. Alles dies würkte zusammen, eine Veränderung in der orientalischen Kirche vorzubereiten [2]). Constantius schrieb an den Atha-

---

1) Athanasii tomus ad Antiochen. §. 5. »ἵνα μη προφασις δοθῃ τοις ἐθελουσι πολλακις γραφειν και ὁριζειν περι πιστεως.«

2) Sokrates, Sozomenus und Philostorgius stellen die Sache so dar, daß der Kaiser Constans durch die Drohung, mit Gewalt der Waffen die Einsetzung des Athanasius in Alexandria zu erzwingen, die Zurückberufung desselben erlangt habe. Allerdings wird diese Angabe durch Spuren aus der Zeit des Concils von Sardika, welche einen solchen Zusammenhang der Begebenheiten voraussetzen, bestätigt. Lucifer von Calaris (Cagliari) sagt in seinem L. I. pro Atha-

nasius, der wahrscheinlich nicht so leicht Vertrauen zu den Versprechungen des Kaisers fassen konnte, drei Briefe, durch

---

nasio c. 35., daß wenn Athanasius würklich ein Häretiker wäre, es dem Constantius nicht zur Entschuldigung gereichen könne, daß er sich durch die Furcht vor einem Kriege mit seinem Bruder Constans habe bewegen lassen, ihn zurückzurufen. Ferner wurde Athanasius frühzeitig durch seine Feinde beschuldigt, daß er Feindschaft zwischen dem Kaiser Constans und dem Constantius zu stiften gesucht. Apolog. ad Constant. §. 3. Theodoret erwähnt zwar auch die Drohungen des Constans gegen seinen Bruder, leitet aber besonders davon, daß Constantius die unwürdigen Machinationen des nichtswürdigen arianischen Bischofs Stephanus von Antiochia gegen den Bischof Euphrates von Cöln entdeckte, die Veränderung in der Stimmung desselben gegen die athanasianische Parthei ab. Athanasius berichtet in seiner hist. Arianor. ad monachos §. 20. 21. nur, daß Constans den beiden Bischöfen, welche von dem Concil zu Sardika an den Constantius abgesandt worden, einen Empfehlungsbrief mitgegeben habe; er betrachtet es aber als eine Folge jener zu Antiochia gemachten Entdeckung, daß Constantius zur Besinnung gekommen. Daher er zuerst die Verfolgungen gegen die Athanasianer zu Alexandria verboten, sodann zehn Monate später nach der Ermordung Gregors zu Alexandria den Athanasius dahin zurückgerufen habe. Indessen kann das Stillschweigen des Athanasius gegen die Wahrheit jener Angabe nichts beweisen; denn es war natürlich, daß er nicht gern eine Thatsache als wahr anerkennen wollte, welche zur Bestätigung des gegen ihn verbreiteten Verdachts, daß er zwischen den beiden Brüdern Feindschaft gestiftet, gedient haben würde. Allerdings scheint zwar Constantius selbst in seinem ersten Briefe an den Athanasius zu bezeugen, daß er nur aus eigener Bewegung die Zurückberufung desselben beschlossen habe, und er sagt sogar, daß er an den Constans schreiben wolle, um von diesem die Einwilligung in die Rückkehr desselben zu erlangen. Aber es versteht sich von

welche er ihn aufforderte, nach seinem Bisthum zurückzukehren, und im J. 349 kehrte Athanasius würklich dahin zurück und wurde von seiner Gemeinde mit begeisterter Freude aufgenommen. Aber in demselben Jahre, in welchem Athanasius nach Alexandria zurückkam, ereignete sich eine ihm ungünstige politische Veränderung; er verlor seinen Gönner, den Kaiser Constans, der durch den

selbst, daß diese öffentliche Erklärung eines Regenten nichts bedeuten kann, und da auf alle Fälle auch nach dem, was Athanasius berichtet, es unläugbar ist, daß Constans das Verlangen des Concils um Zurückberufung des Athanasius durch seinen Empfehlungsbrief unterstützt hatte, so kann ja doch das Gesuch des Constantius bei seinem Bruder um Zurückberufung des Athanasius nichts anders als eine Förmlichkeit gewesen seyn. Es ist ja auch natürlich, daß Constantius, wenngleich er diesen Schritt nothgedrungen that, nicht das Ansehen haben wollte, als wenn er gezwungen handelte. Constantius selbst erklärte in einem nach der Ermordung des Constans an die Alexandriner erlassenen Schreiben, daß er aus Rücksicht gegen seinen verstorbenen Bruder den Athanasius nach Alexandria zurückberufen habe. Hist. Arian. ad monachos §. 50. Aber das ist nicht wahrscheinlich, daß Constans würklich einen Krieg in dieser Absicht zu unternehmen sollte im Begriff gewesen seyn, oder daß Constantius vor einer leeren Drohung seines unkriegerischen Bruders sich so sehr sollte gefürchtet haben, wenn man nicht annehmen will, daß der Erstere eine Landung seines Bruders in Alexandria wegen der dort vorhandenen Volkserbitterung zu fürchten hatte. Es läßt sich aber auch leicht erklären, daß die Feinde des Athanasius jenes Gerücht, er habe den Constans bewogen, seinem Bruder mit dem Kriege zu drohen, verbreiten konnten, und daß die Andern es nachsagten, um dadurch den Eifer des Constans für die reine Lehre desto glänzender zu schildern. Am wahrscheinlichsten ist es immer, daß verschiedene Ursachen hier zusammenwürkten.

Usurpator Magnentius ermordet wurde. Da nun bloß manche zusammentreffende Umstände zusammengewürkt hatten, eine augenblickliche, nicht tief begründete Veränderung in der Gesinnung des Constantius gegen Athanasius hervorzubringen, da die Schmeichler aus der arianischen Hofparthei, verbunden mit den kaiserlichen Eunuchen und Kammerherren, immer leichter bei dem Kaiser Eingang finden konnten, als der ihm wohl immer von Seiten seines Starrsinns verdächtige Athanasius [1]); so war es natürlich, daß die Angriffe auf diesen bald wieder erneuert wurden. Man verband kirchliche und politische Beschuldigungen gegen ihn, daß er, um Bischöfe, die einer antinicänischen Lehre angeklagt worden, zu entsetzen, seine kirchliche Gewalt über ihre gesetzmäßigen Gränzen hinaus ausgedehnt, daß er am Osterfest in einer großen Kirche zu Alexandria [2]), noch ehe auf Befehl des Kaisers ihre Einweihung vollzogen worden, Gottesdienst gehalten, und besonders, daß er sich in fremdartige, politische Angelegenheiten gemischt, den Kaiser Constans mit seinem Bruder zu entzweien gesucht habe [3]). Man machte aber zuerst manche Vorkehrungen, ehe man den bedeutenden Mann selbst unmittelbar angriff. Man richtete den ersten Angriff gegen zwei Kirchenlehrer, den Bischof Mar-

1) Ammianus Marcellinus sagt hist. l. 15. c. 7. »Constantio semper infestus.«

2) S. oben.

3) Auch Amm. Marcell. wußte, daß man besonders politische Beschuldigungen gegen Athanasius vorgebracht hatte, »Athanasium ultra professionem altius se efferentem sciscitarique conatum externa.«

cellus von Ancyra in Galatien und den Bischof Photinus von Sirmium in Niederpannonien, von denen der Eine ursprünglich mit der athanasianischen Parthei in enger Verbindung gestanden, und von welchen man den Ersten durch den Zweiten verdächtig machen, und welche man so leicht Beide als Irrlehrer anklagen konnte.

Marcellus, Bischof von Ancyra in Galatien, war von Anfang an einer der eifrigsten Vertheidiger des nicänischen Homousion gewesen. Wie er ein entschiedener Gegner der origenistischen Theologie war, mußte er auch ein Gegner des besonders aus der origenistischen Glaubenslehre abgeleiteten Systems von der Trias seyn, welches in der orientalischen Kirche herrschte. Jede Art von Subordinatianismus, die sich dem Homousion entgegenstellt, erschien ihm als Arianismus, und er leitete alles dieses ab von der Vermischung platonischer, hermetischer, gnostischer Ideen mit dem Christenthum; er erklärte den Origenes für den Urheber dieser Vermischung. Indem Marcellus aber in seinem Werke gegen den arianischen Rhetor Asterius den Gegensatz gegen den Arianismus recht auf die Spitze treiben wollte, machte er sich selbst, wie es leicht bei antithetischen Uebertreibungen zu geschehen pflegt, der monarchianischen Läugnung des persönlichen Unterschiedes in der Trias, an die er nahe anstreifte, verdächtig. Wenn die Arianer den Gott inwohnenden Logos von dem nur im uneigentlichen Sinne so genannten Logos unterschieden, so behauptete er dagegen, daß grade der Name Logos der einzige sey, welcher Christo nach seinem göttlichen Wesen gebühre. Dieser Logos sey entweder zu denken als ein in dem göttlichen Wesen ruhender und verborgener, die denkende Gottesvernunft

oder als die sich offenbarend hervortretende vermöge der Würksamkeit nach außen [1]), wie in der Schöpfung überhaupt, so in den verschiedenen Offenbarungen insbesondre und vorzüglich in der höchsten Offenbarung durch den Erlöser, da der Logos durch jene ἐνεργεια δραςικη einen menschlichen Körper sich besonders aneignete als ein ihm dienendes Organ, um die Erlösung der Menschheit zu vollziehen. Wenn die Arianer behaupteten, daß solche von dem Logos gebrauchten Ausdrücke, wie der πρωτοτοκος της κτισεως, der Sohn Gottes, das Bild Gottes, ein Abhängigkeitsverhältniß und einen Anfang des Daseyns bezeichneten; so gab ihnen Marcellus in letzterer Hinsicht Recht; aber er bestritt das, was sie in Beziehung auf das Wesen des Logos selbst daraus glaubten folgern zu können. Er bezog nämlich alle diese Prädikate nicht auf den Logos an und für sich, von welchem der Evangelist Johannes an und für sich nur das Seyn in und bei Gott aussage, sondern auf jene besondre thätige Würksamkeit, durch die der Logos von Gott ausgegangen, nach außen sich mitgetheilt, und insbesondre auf seine Ausstrahlung in die menschliche Natur [2]). Christus selbst habe sich vorzugsweise den Menschensohn genannt, um dadurch anzuzeigen, daß er den Namen Sohn Gottes nur in Beziehung auf die Menschen, welche durch seine Einstrahlung

---

1) Das ἡσυχαζειν und das ἐνεργειν δραςικη ἐνεργειᾳ ähnlich der frühern Unterscheidung zwischen einem λογος ἐνδιαθετος und προφορικος.

2) Die γεννησις του λογου beziehe sich nur auf das δραςικη ἐνεργειᾳ προελθεῖν … προεςχεσθαι. Er war der Erste, welcher die Stelle Coloss. I, 15. auf Jesus als Menschen bezog.

in die menschliche Natur zu Söhnen Gottes gemacht werden sollten, auf sich übertragen habe [1]).

Marcellus stand bei den Anhängern des nicänischen Concils, auf welchem er für das Homousion eifrig gekämpft hatte, Anfangs in großem Ansehen. Die Arianer und Semiarianer hingegen benutzten gern die Blößen, welche ihnen seine Darstellung der Lehre von der Trias gab, um ihn des Sabellianismus zu beschuldigen. Auf der von dieser Parthei zu Constantinopel im J. 336 gehaltenen Versammlung wurde das Absetzungsurtheil über ihn ausgesprochen. Man übertrug dem Eusebius von Cäsarea, der als Origenist ein besonderer Gegner des Marcellus seyn mußte, die Widerlegung desselben. Daher entstanden die beiden Werke des Eusebius gegen denselben [2]), welche, sehr bedeutende Bruchstücke aus den Schriften des Marcellus enthaltend, dadurch die vorzüglichste Erkenntnißquelle für dessen Lehren geworden sind. Er fand aber wie seine Freunde eine liebevolle Aufnahme in der abendländischen Kirche; dem römischen Bischof Julius genügte ein von ihm übergebenes Glaubensbekenntniß. Er gelangte wahrscheinlich auf dieselbe Weise, wie Athanasius, nach den Beschlüssen des Concils zu Sardika, wieder zu seinem Bisthume.

Marcellus hatte sich gewiß nur gegen sein Wissen und Wollen zur sabellianischen oder samosatenischen Theorie hingeneigt, indem er das ihm theure Homousion auf die höchste

1) »ἱνα δια της τοιαυτης ὁμολογιας θεωσει τον ἀνθρωπον, δια της προς αὐτον κοινωνιας υἱον θεου γενεσθαι παρασκευασῃ.« Euseb. de ecclesiastica Theol. l. I. c. 20. p. 87. ed. Colon.

2) c. Marcellum und de ecclesiastica theolog.

Spitze trieb; aber sein Schüler Photinus (Φωτεινος), der durch ihn den ersten Anstoß seiner dogmatischen Richtung erhalten, scheute sich nicht, die samosatenische oder sabellianische Lehre von der Trias klar auszusprechen, und von dieser Seite mußte nun auf die Quelle, von der seine Lehre ausgegangen, auf das System des Marcellus selbst ein desto nachtheiligeres Licht zurückfallen, was dessen Gegner wohl zu benutzen wußten.

Der erneuerte Angriff gegen diese beiden Männer auf der Synode zu Sirmium im J. 351, auf welcher beide ihrer Stellen entsetzt wurden, diente zuerst, die Vereinigung der antiathanasianischen Parthei [1]) zu besiegeln und ihre Macht zu zeigen.

Da man sodann die Verbindung der abendländischen Kirche mit dem Athanasius zu fürchten Ursache hatte, so benutzte man den durch den Krieg mit dem Magnentius veranlaßten Aufenthalt des Constantius im Abendlande, um durch täuschende Vorspiegelungen, durch Furcht vor der Herrschermacht des despotischen Constantius, dem jetzt auch das abendländische Reich unterworfen war, die Einstimmung der Occidentalen in die Verdammung des Athanasius zu erlisten und zu erzwingen. Die Hofparthei gab vor, daß es sich hier gar nicht von dem dogmatischen Interesse handle, sondern nur von der Person des Athanasius. Durch diese Darstellung konnten manche Bischöfe, welche die Sache nicht recht überlegten, sich überreden lassen, daß sie unbeschadet der Rechtgläubigkeit nachgeben dürften,

1) Wie sie hier das erste so genannte sirmische Symbol analog dem vierten antiochenischen entwarfen.

ten, daß sie einem einzelnen Manne, der vielleicht Manches verschuldet haben möge, und den sie doch durch ihre einzelne ohnmächtige Stimme nicht schützen könnten, die Ruhe ihrer Gemeinde nicht aufzuopfern brauchten. Und dem Kaiser konnte man die Sache so darstellen, daß die Bischöfe, welche in die Verdammung nicht willigen wollten, in einer mit der Glaubenslehre gar nicht zusammenhängenden Angelegenheit sich gegen den kaiserlichen Befehl ungehorsam zeigten, daß sie dem Kaiser zum Trotz den erklärten Feind desselben vertheidigen wollten, daher als Widerspenstige und Ungehorsame bestraft zu werden verdienten. So wußte man auf den Kirchenversammlungen zu Arles und zu Mailand im J. 355 eine große Zahl von Unterschriften zu erzwingen und zu erschleichen. Die Einen wußten in der That nicht recht, was von ihnen verlangt wurde, die Andern waren durch Fürstengunst bestochen, Andre ließen sich durch Furcht übermannen und entschuldigten sich selbst vor ihrem Gewissen mit Unwissenheit, um jenes zu beschwichtigen.

Doch ist es desto erfreulicher in dieser Zeit, da das Heiligste der Willkühr des Despotismus Preis gegeben war, Männer zu sehen, welche durch die Kraft des Glaubens erhaben über Alles, was menschliche Macht ihnen schenken, nehmen oder zufügen konnte, standhaft jener Willkühr sich entgegenstellten, welche mit klaren, ruhigen Blicken die Künste der Hofparthei, die gewiß nicht bloß gegen die Person, sondern auch gegen die Lehre des Athanasius gerichtet waren, wohl durchschauten und bereit waren, zur Vertheidigung der Wahrheit, der Unschuld, der Freiheit einer von der entwürdigendsten Knechtschaft bedrohten Kirche Alles hinzugeben und aufzuopfern. Nicht der Staat, nur die Kirche

zeigt uns in dieser Zeit des Despotismus und der Knechtschaft solche von ächtem Freiheitsgeiste beseelte Männer, die der Gewalt nicht huldigten.

Unter diesen Männern sind besonders zu nennen der durch seinen Eifer in der Verwaltung seines geistlichen Hirtenamtes besonders ausgezeichnete Bischof Eusebius von Vercelli, Lucifer von Cagliari und Hilarius von Poitiers. Der Letztere, der durch seinen eigenthümlichen Tiefsinn, seine Geistesfreiheit unter den Dogmatikern der abendländischen Kirche sich auszeichnete, hatte mehrere Jahre ruhig und ungestört der Verwaltung seines bischöflichen Amtes, zu dem er um das J. 350 gelangt war, gelebt, ohne sich um die orientalischen Lehrstreitigkeiten zu bekümmern, bis die Ankunft des Kaisers im Abendlande im J. 355 auch die gallische Kirche mit Unruhe erfüllte. Jetzt erst hörte er von dem nicänischen Symbol und fand in demselben die Lehre von der Einheit des Wesens in dem Vater und Sohne, welche er schon früher aus dem Studium des neuen Testaments als die wahre erkannt und in sein christliches Bewußtseyn aufgenommen hatte, ohne davon zu wissen, daß der Glaube, den er in seinem Innern trug, in dem Buchstaben eines Symbols niedergelegt worden [1]). Und er hielt es nun für seine Pflicht, dem Bekenntnisse der Wahrheit alles Andre aufzuopfern: „Ich könnte — sagt er — Ueberfluß haben an allen zeitlichen Vortheilen, des vertraulichen Umgangs mit dem Kaiser mich rühmen und wie

1) Er selbst sagt von sich lib. de Synodis §. 91.: »Regeneratus pridem et in episcopatu aliquantisper manens fidem Nicaenam numquam nisi exulaturus audivi; sed mihi homousii et homoeusii intelligentiam evangelia et apostoli intimaverunt.“

Andre mit Mißbrauch des bischöflichen Namens eine der Gesammtheit und dem Einzelnen lästige Herrschaft in der Kirche ausüben, wenn ich nur die evangelische Wahrheit verfälschen, die Schuld meines Gewissens mit der Vorspiegelung der Unwissenheit bedecken, das bestochene Urtheil mit der Macht eines fremden Urtheils entschuldigen wollte" [1]). Er machte eine Eingabe an den Kaiser [2]), worin er ihm, ohne die schuldige Ehrerbietung zu verletzen, mit der dem Christen und dem Bischof ziemenden Freimüthigkeit manche sehr beherzigenswerthe Wahrheiten sagte, wie er sie sonst wohl nicht leicht hören konnte. Er erklärte ihm, daß nirgends Aufruhr sey, wie die Hofparthei vorgab, um den Kaiser zu reizen [3]); die Arianer seyen die Einzigen, welche die öffentliche Ruhe störten; es sey kein andres Mittel, die Uebel der zerrissenen Kirche zu heilen, als wenn der Zwang in geistlichen Dingen aufhöre, und Jedem die Freiheit verliehen werde, ganz nach seiner Ueberzeugung zu leben. „Möge seine Gnade den Gemeinden erlauben, daß sie diejenigen, welche sie wollten, welche sie selbst gewählt hätten, predigen hören, von Solchen die Sakramente empfangen, mit Solchen für das Wohl und Heil des Kaisers beten könnten." Aber nicht wie Hilarius wußte Lucifer von Cagliari, ein Mann von stürmischer Heftigkeit und fanatischem Eifer, die christliche Wahrheitsliebe und Freimüthigkeit mit der Achtung vor der bestehenden bürgerlichen Ordnung, mit der Erfüllung der Unterthanspflichten, welche

1) Opus historicum fragment. I. §. 3.

2) Lib. I. ad Constantium.

3) Nulla suspicio est seditionis.

das Christenthum vorschreibt und der ächte Geist des Christenthums mit sich führt, zu verbinden. Zwar sprach er schön und hochherzig gegen das Ansinnen des Kaisers, daß die Bischöfe auf seinen Befehl einen Abwesenden, Unverhörten und nach ihrer Ueberzeugung Unschuldigen verdammen sollten; schön forderte er den Kaiser auf, den Athanasius als seinen christlichen Bruder anzuerkennen und ihm als solchem zu verzeihen, auch wenn er meine, daß derselbe gegen ihn persönlich sich vergangen habe. Und bei dieser Veranlassung sprach er manches schöne Wort über die allgemeine christliche Brüderschaft, welche Alle ohne Unterschied des irdischen Standes umfassen sollte. „Schämt ihr euch — spricht er zu dem Kaiser — den Athanasius euren Bruder zu nennen? Wenn ihr euch zu Christo bekennt, so müßt ihr alle Christen eure Brüder nennen, und das nicht allein den Athanasius, sondern auch diejenigen, welche ihr um Almosen betteln seht; denn wir Alle, die wir zur Kirche des Herrn gehören, sind Eins, da bei dem Herrn kein Ansehen der Personen gilt" [1]). Aber er setzte dabei allerdings mit wilder Leidenschaft alle Ehrerbietung gegen den Kaiser aus den Augen, nannte ihn einen Antichrist, einen Satansknecht und sprach in einem solchen Tone, der wohl als zum Aufruhre anregend angesehen werden und die Beschuldigungen der arianischen Hofparthei bestätigen konnte. Dabei eiferte Lucifer für die Unabhängigkeit und Freiheit

1) Pro Athanasio l. II. c. 29. Si Christianum te profiteris, debes omnes Christianos fratres dicere et quidem non solum Athanasium, sed et eos, quos videris stipem petentes. Omnes etenim in ecclesia Domini constituti unum sumus apud quem non sit acceptatio personarum.

der Kirche nicht in dem Geiste des Evangeliums, der die geistlichen und die weltlichen Dinge aus einander hält, sondern von einem andern, unevangelischen Standpunkte aus, indem er die geistlichen und weltlichen Dinge von einer andern Seite her vermischend, die alt- und die neutestamentliche theokratische Form verwechselnd, eine äußerliche Unterordnung der weltlichen Macht unter die geistliche, eine äußerliche Herrschaft der Kirche verlangte, dem Kaiserdespotismus also gern einen Priesterdespotismus entgegengesetzt haben würde [1]). Zuletzt gebrauchte der Kaiser noch seine Macht gegen die beiden Bischöfe, von denen der eine durch den Sitz seines Bisthums, der andre durch sein mehr als hundertjähriges Alter besonders in Ansehen stand, und die er mehr als Andre zu schonen Ursache hatte, den Bischof Liberius von Rom und den Bischof Hosius von Cordova. Liberius erklärte sich mündlich gegen die Abgeordneten des Kaisers, dessen dogmatisirende Kammerherren, und gegen den Kaiser selbst auf das Hochherzigste darüber, daß nichts ihn bewegen könne, den Unschuldigen

---

1) Wenn er zum Beispiel zu dem Kaiser sagt: pro Athanasio l. I. c. VII.: „Fern davon, daß er über die Bischöfe sollte herrschen können, so sey er vielmehr, wenn er im Geiste des Hochmuths ihren Beschlüssen nicht gehorche, nach dem göttlichen Gesetze des Todes schuldig." „Ut si subvertere eorum decreta tentaveris, si fueris in superbia comprehensus, morte mori jussus sis. Quomodo dicere poteris, judicare te posse de episcopis, quibus nisi obedieris, jam quantum apud Deum, mortis poena fueris mulctatus." Daher er auch in seinen Schriften mehr aus dem alten Testamente, aus welchem er sich seine Ideen über kirchliche Theokratie gebildet hatte, als aus dem neuen citirt. Wir sehen in dem Lucifer schon einen ganz hildebrandinischen Geist.

zu verdammen und die Kirchenangelegenheiten dem Richterspruche des Kaisers zu unterwerfen. Aehnlich Hosius in einem kraftvollen Schreiben an den Kaiser, worin er ihm vorstellte, daß er über Seines Gleichen regiere und Einen Richter mit ihnen im Himmel habe. Freilich waren Beide in dem unevangelischen Gesichtspunkte befangen, daß, wie der Kaiser unabhängig in dem weltlichen Reiche, also die Bischöfe unabhängig in dem geistlichen Reiche regieren sollten. Liberius wurde nach Beröa in Thracien, Hosius nach Sirmium exilirt. So wurden Alle, die nicht gehorchen wollten, nach verschiedenen Orten, größtentheils im Oriente, exilirt, und Manche erlitten harte Mißhandlungen.

Als man des Sieges über die abendländische Kirche schon gewiß zu seyn meinte, schritt man zum Angriffe auf den Athanasius selbst, welcher das vornehmste Ziel des Hasses der bischöflichen Hofparthei und des Constantius war. Aber wohl absichtlich suchte Constantius den Athanasius sicher zu machen, theils um desto gewisser sich seiner bemächtigen zu können, theils um Unruhen unter dem alexandrinischen Volk zu verhüten. Als Athanasius zuerst von den Machinationen seiner Gegner hörte, versprach ihm der Kaiser durch ein kurzes Schreiben alle Sicherheit und forderte ihn auf, sich nicht schrecken und in der ruhigen Verwaltung seines Amtes stören zu lassen. Als daher zuerst durch Solche, die sich für Bevollmächtigte des Kaisers ausgaben, die Aufforderung, daß er die Kirche verlassen solle, an ihn erlassen wurde, erklärte er, daß, da ihm durch ein kaiserliches Schreiben geboten sey, zu Alexandria zu bleiben, er nur durch einen vom Kaiser selbst oder doch in dessen Namen erlassenen schriftlichen

Befehl sich für genöthigt und berechtigt halten werde, die ihm von dem Herrn vertraute Gemeinde zu verlassen. Er fuhr daher fort, nach wie vor sein bischöfliches Amt ruhig zu verwalten. Aber während daß er in der Nacht des neunten Februars in dem J. 356 sich in der Kirche befand mitten unter einem Theile seiner Gemeinde, der sich mit Beten und Singen zu dem Gottesdienste vorbereitete, welcher am Freitag Morgen nach alexandrinischem Gebrauche gefeiert werden sollte, drang der Dux Syrianus mit einer Schaar von Bewaffneten in die Kirche ein, und alle Ehrfurcht vor dem Heiligen wurde aus den Augen gesetzt. Athanasius behielt mitten unter dem Toben wilder Soldaten alle Geistesgegenwart; er suchte zuerst die Ruhe unter den versammelten Mitgliedern seiner Gemeinde zu erhalten und für deren Rettung zu sorgen, ehe er an seine eigene dachte. Er blieb ruhig auf seinem bischöflichen Thronos und hieß den Diakonus, in der Recitation des 136sten Psalms fortfahren, wobei von dem Chor der Gemeinde immer die Worte „und deine Güte währet ewiglich" gesungen wurden. Aber unterdessen drangen die Soldaten immer näher bis in das Allerheiligste vor; Mönche, Geistliche und Laien forderten daher den Athanasius auf, sich zu retten. Aber erst nachdem die Meisten seiner Gemeinde sich entfernt hatten, ließ er sich mit fortschleppen und entkam den Soldaten, welche sich seiner bemächtigen sollten [1]). Es wurde nun wiederum ein durchaus ungeistlicher, leidenschaftlicher, roher Mensch, der Cappadocier Georgius, mit bewaffne-

1) S. Athanas. apolog. de fuga sua §. 24. Hist. Arian. ad monachos §. 81.

ter Macht der alexandrinischen Gemeinde aufgedrungen, und unter dem Namen der Religion wurden Greuel aller Art begangen, während daß Athanasius, dem man den Tod drohte, den man bis nach Auxuma in Aethiopien verfolgte, sich unter die egyptischen Mönche zurückgezogen hatte.

So hatte denn nun die antinicänische Parthei in dem ganzen römischen Reiche den Sieg erhalten; aber dieser Sieg mußte ihr selbst zum Nachtheil gereichen. Diese Parthei war ja ursprünglich aus zwei Bestandtheilen zusammengesetzt, aus denjenigen, welche wir schon oben mit dem Namen der Semiarianer belegt haben, der Majorität der orientalischen Kirche, und den eigentlichen Arianern, welche die bei Weitem kleinere Zahl bildeten. Beide Partheien waren bisher durch den gemeinschaftlichen Gegensatz gegen den Athanasius und gegen das nicänische Concil mit einander vereinigt gewesen, und die eigenthümliche Differenz zwischen ihnen konnte daher nicht zur Sprache kommen; insbesondre hatten die vollständig arianisch Denkenden das Interesse, an die herrschende Parthei der orientalischen Kirche sich anzuschließen. Da nun aber der Gegensatz von außen, welcher beide Partheien zusammenhielt, wegfiel, so mußte der Gegensatz unter ihnen selbst desto stärker hervortreten. Dazu kam, daß jetzt zwei Männer auftraten, welche den strengen Arianismus im Gegensatze sowohl gegen die homöusianische als gegen die homousianische Vorstellungsweise schärfer und consequenter, als bisher geschehen war, aussprachen, Aëtius und dessen Schüler Eunomius [1]). Besonders merkwürdig ist der Letzte sowohl

1) Ueber die Lebensbildung des Eunomius haben wir wenig

durch seinen standhaften Eifer für seine Ueberzeugung, durch sein von keinen weltlichen Rücksichten getrübtes, rein dogmatisches Interesse, wodurch er sich vor der arianischen Hofpartheі sehr auszeichnete, als durch die ganze Eigenthümlichkeit seiner dogmatischen Geistesrichtung, welche ganz aus Einem Stücke gebildet war.

Was die Lehre des Eunomius vom Sohne Gottes betrifft, so kam er in dieser Hinsicht mit dem Arius ganz überein und gab hier nichts Neues; aber das Eigenthümliche war bei ihm die Entschiedenheit seiner ganzen Geistesrichtung, durch welche er der herrschenden religiösen und dogmatischen Geistesrichtung seiner Zeit auch von manchen Seiten her entgegentrat, wo Arius sich an dieselbe angeschlossen hatte [1]). Die Richtung eines ganz in das Verstandesgebiet hinabgezogenen, dem mystischen, contemplativen, und Gefühlselemente in der Dogmatik, daher auch dem vorherrschenden Einflusse der platonischen Philosophie auf die Theologie sich entgegenstellenden, beschränkten, Alles gar zu äußerlich auffassenden Dogmatismus, diese Richtung, welche wir im Keime schon bei Arius bemerkten, trat bei dem Eunomius weit schärfer ausgesprochen hervor.

Fruchtbares; denn die Nachrichten eines Gregorius von Nyssa gehen von einem zu feindseligen Partheiinteresse aus, um benutzt werden zu können.

1) Arius war selbst Ascet, wie wir oben bemerkten, Eunomius Gegner der ascetischen Richtung, wie auch Gegner der Märtyrer- und Reliquienverehrung. S. Hieronym. adv. Vigilantium. Es schwebt mir im Gedächtnisse eine Stelle vor, wo er dem Basilius von Cäsarea seine durch Ascetik abgezehrte Gestalt zum Vorwurf macht, welche Stelle ich aber nicht gleich wiederfinden kann.

Arius war mit seinen Gegnern in der Anerkennung der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens und der göttlichen Dinge übereingekommen; Eunomius aber suchte nicht allein die Art, wie der Sohn Gottes das Daseyn erhalten, und sein Verhältniß zum Vater als etwas ganz Begreifliches darzustellen, sondern er behauptete auch die Begreiflichkeit des göttlichen Wesens überhaupt; er bekämpfte den herrschenden Grundsatz, besonders der durch die platonische Philosophie gebildeten Dogmatiker, daß es keine das Wesen der göttlichen Dinge umfassende, nur eine symbolische Erkenntnißweise derselben für den menschlichen Verstand gebe. Mit der Anmaßung, welche die Beschränktheit oft zu begleiten pflegt, sagte er von den Vertheidigern der Unbegreiflichkeit göttlicher Dinge: „Wenn der Geist Mancher so verfinstert sey, daß sie weder von dem, was vor ihren Füßen liege, noch von dem, was über ihrem Haupte sey, etwas zu erkennen vermöchten, so folge daraus doch noch nicht, daß den übrigen Menschen die Erkenntniß des wahren Wesens unerreichbar sey [1].“ Consequent von seinem Standpunkte aus, da er den Sohn Gottes nur für das erste der Geschöpfe hielt, da er nicht Gottes Offenbarung und Erscheinung in Christo anerkannte, sondern Christus nur für das vollkommenste Geschöpf hielt, welches die übrigen Geschöpfe zu dem Urquell alles Daseyns als einem

---

1) Gregor. Nyssen. orat. 10. adv. Eunom. im Anfang: „οὐδε γαρ εἰ τινος ὁ νους δια κακονοιαν ἐσκοτισμενος μηδενος μητε των προσω, μητε των ὑπερ κεφαλης ἐφικνοιτο, και δια τουτο μητε τοις ἀλλοις ἀνθρωποις ἐφικτην εἰναι την των ὀντων εὑρεσιν.“ Ich setze diese Worte hierher nach einer Emendation, deren Richtigkeit wohl Jedem einleuchten wird.

außer ihm vorhandenen hinführen sollte, consequent von diesem Standpunkte lehrte er daher, daß der Geist der Gläubigen nicht bei der Erzeugung des Sohnes Gottes stehen bleiben, sondern, wenn gleich er zuerst diesem als dem Wegweiser gefolgt wäre, sich doch über ihn, wie über alle Geschöpfe, zu dem, welcher der Urquell des ewigen Lebens, wie der Urheber von Allem sey, als dem letzten Ziele erheben müsse. „Der Geist der an den Herrn Glaubenden — sagt er — soll seiner Natur nach, indem er sich über alle sinnlichen und geistigen Wesen erhebt, auch nicht einmal bei der Erzeugung des Sohnes Gottes stehen bleiben. Ueber dieselbe erhebt er sich, indem er aus Verlangen nach dem ewigen Leben zu dem höchsten Wesen zu gelangen strebt" [1]).

Auf eine merkwürdige Weise verkannte **Eunomius** von diesem Standpunkte eines supranaturalistischen Verstandesdogmatismus aus das Wesen der Religion überhaupt und des Christenthums insbesondre, indem er dieses in **Verstandesaufklärung**, in **theoretische Erkenntniß** von Gott und göttlichen Dingen setzte. So sagte er gegen die Vertheidiger der Lehre von Gottes Unbegreiflichkeit: „Umsonst hätte sich der Herr die Thür genannt, wenn Keiner durch diese Thür eingeht zur Erkenntniß und Betrachtung des Vaters; umsonst hätte er sich den Weg genannt, wenn er es

---

1) „ὁ γαρ νους των εἰς τον κυριον πεπιστευκοτων, πασαν αἰσθητην και νοητην οὐσιαν ὑπερκυψας, οὐδε ἐπι της του υἱου γεννησεως ἱστασθαι πεφυκεν. ἐπεκεινα δε ταυτης ἱεται ποθῳ της αἰωνιου ζωης ἐντυχειν τῳ πρωτῳ γλιχομενος." Dagegen sagt **Gregor** von Nyssa: „Wenn also in dem Sohne das ewige Leben nicht ist, so hat der falsch gesprochen, welcher sagte: ich bin das ewige Leben." Orat. 10. 674. 75.

denjenigen nicht leicht macht, welche zum Vater kommen wollen. Wie wäre er das Licht, wenn er die Menschen nicht erleuchtete" [1]). Aber das Evangelium redet von dem Gelangen zu Gott, von der Erleuchtung der Seele in einem ganz andern Sinne, als in welchem Eunomius es meinte; von einer Lebensgemeinschaft mit Gott und einer daraus hervorgehenden Erleuchtung des Geistes, nicht von einer gewissen abstrakten, logischen Erkenntnißweise göttlicher Dinge, wie Eunomius es sich dachte, ist hier die Rede. Er ging sogar so weit in seiner Polemik, indem er die verschiedenen Erkenntnißweisen nicht von einander unterschied, daß er diejenigen, welche eine Erkennbarkeit Gottes und der Zeugung des Sohnes Gottes in dem Sinne, wie er es meinte, läugneten, beschuldigte, sie ließen überhaupt keine Art des Erkennens von Gott gelten, sie lehrten einen unbekannten Gott, und da ohne Erkenntniß von Gott kein Christenthum seyn könne, so seyen sie demnach auch nicht einmal Christen zu nennen [2]). Die in der Kirche vorherrschende Richtung, welche der Reinheit der christlichen Lehre allerdings nachtheilig werden konnte, die Richtung, welche das Liturgische zu sehr über das Didaktische und Dogmatische, das Sakrament über das Wort erhob, bekämpfte Eunomius, aber nicht von dem rein evangelischen, sondern von einem andern, einseitigen Standpunkte aus, die Ueber-

1) Gregor. l. c. 671.

2) „μηδε προς την των χριστιανων προσηγοριαν οἰκειως ἐχειν τους ἀγνωστον ἀποφαινομενους την θειαν φυσιν, ἀγνωστον δε και τον της γεννησεως τροπον." Gregor. l. c. XI. f. 704.

schätzung der logischen, dogmatischen Begriffsentwickelung dieser Einseitigkeit entgegenstellend; das Wesen des Christenthums hange nicht ab — meint er — von gewissen heiligen Namen oder Gebräuchen, sondern von der Genauigkeit der Dogmen [1]).

Gregor von Nyssa behauptete dagegen, daß das Christenthum von dem inneren Leben, von der inneren Erfahrung, von der Lebensgemeinschaft mit Christus ausgehe und darin wurzele; — aber freilich Alles dies bedingt durch die Vermittelung der sichtbaren Kirche, des sichtbaren Priesterthums, die Theilnahme an den Sakramenten in der Kirche. „Wir aber — sagt er — haben aus dem Worte des Herrn gelernt, daß, wer nicht wiedergeboren worden aus dem Wasser und dem Geiste, nicht in das Himmelreich eingehen kann, und daß, wer des Herrn Fleisch ißt und sein Blut trinkt, ewig leben wird. Auch Solche, die ihrem inneren Leben nach keine Christen seyen, könnten über christliche Glaubenslehren genau disputiren, wie man auch Solche, die nicht Christen seyen, die christlichen Lehren zum Gegenstand dialektischer Disputationen machen hören könne.“ l. c. 704. Hätten Eunomius und Gregor von Nyssa diese merkwürdige Differenz weiter ausgebildet, was aber in einem solchen Umfange damals noch nicht möglich war, so würde dieselbe auf die Frage, ob das Wesen der Religion ein Erkennen oder eine gewisse Art des inneren Lebens und Fühlens sey, zurückgeführt worden seyn; — welche Differenz

---

1) l. c. 704. „οὔτε τῇ σεμνότητι τῶν ὀνομάτων, οὔτε ἐθῶν καὶ μυστικῶν συμβόλων ἰδιότητι κυροῦσθαι τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, τῇ δὲ τῶν δογμάτων ἀκριβείᾳ.“

in der verschiedenen Auffassung des Wesens der Religion, nach der verschiedenen Eigenthümlichkeit der Menschen, je nachdem mehr das Gemüth oder der Verstand bei ihnen vorherrschte, oder sie wenigstens mehr von dem einen oder von dem andern aus zur Religion gelangt sind, sich öfters wiederholt. Wenn aber Gregor von Nyssa sagt, daß es etwas eigenthümlich Heidnisches sey, die Religion in das dogmatische Erkennen zu setzen, so ist dies ja durchaus falsch; denn vielmehr herrschte ja im Heidenthum das von keinem Bewußtseyn begleitete und geleitete, Natürliches und Göttliches vermischende Gefühl vor. Erst nachdem das Christenthum die Religion zum Gegenstande des klaren Bewußtseyns gemacht hatte, konnte auch jene einseitigere Richtung hervortreten, welche die Religion in die δογματων ἀκριβεια setzte.

Eunomius war sich jedoch der neuen dogmatischen Richtung, welche von ihm, falls er hätte das Uebergewicht in der Kirche gewinnen können, würde ausgegangen seyn, keineswegs bewußt; es war keineswegs seine Absicht, Schöpfer einer neuen Dogmatik zu seyn. Er meinte keine andre Lehre darzustellen, als die in dem alten einfachen Glaubenssymbole der orientalischen Kirche enthaltene; er glaubte, nur den Inhalt der in demselben überlieferten Lehre vom Sohne Gottes klar zu entwickeln. Ohne den Gegensatz der Irrthümer von einer andern Seite würde man sich mit jenen einfachen, alles für die rechte Erkenntniß Nothwendige schon in sich schließenden Bestimmungen vollkommen haben begnügen können, meinte er [1]. Es läßt sich auch leicht sehen, wie er von seinem Standpunkte aus es so ansehen

1) S. Eunomii apologia Basil. opp. ed. Garnier. T. I. f. 619.

mußte, daß seine Lehre nichts Anders sey als das nothwendige Ergebniß aus der Entwickelung der alten Kirchenlehre „von dem Glauben an den Einen Gott, den allmächtigen Vater, von welchem alles Daseyn herrühre, und den Einen eingebornen Sohn Gottes, den Gott Logos, durch welchen Alles zum Daseyn gebracht worden." Ist Gott der allmächtige, allein ursprungslose Urheber alles Daseyns, so ist demnach Alles, auch der Sohn Gottes, von ihm hervorgebracht worden. Eine Mittheilung aus dem Wesen Gottes läßt sich nicht denken, ohne sinnliche Vorstellungen auf Gott zu übertragen. Eine Hervorbringung läßt sich nicht denken ohne Anfang und Ende; die Erzeugung des Sohnes Gottes, welche man sich nicht anders denken kann, als jede andere Hervorbringung, jedes andre Werk, muß in einem bestimmten Zeitpunkte ihren Anfang genommen haben, wie in einem bestimmten Zeitpunkte vollendet worden seyn [1]).

Die Idee einer ewigen Zeugung erschien dem Verstande des Eunomius, der sich von zeitlichen und sinnlichen Anschauungsformen nicht frei machen konnte, als etwas ganz Widersinniges, sich selbst Widersprechendes. Diese Idee von

---

1) l. c. 650. πασης γεννησεως οὐκ ἐπ' ἀπειρον ἐκτεινομενης, ἀλλ' εἰς τι τελος καταληγουσης ἀναγκη πασα και τους παραδεξαμενους του υἱου την γεννησιν το τε (nicht τοτε, wie die Ausgaben haben) πεπαυσθαι τουτον γεννωμενον, μηδε προς την ἀρχην ἀπαυστως ἐχειν. Er stellte sich das Schaffen Gottes auf ganz anthropopathische, zeitliche Weise vor. Gott habe deshalb den Sabbath eingesetzt, um anzuzeigen, daß seine Schöpfung, wie ein Ende, also auch einen Anfang haben mußte „οὐ γαρ τῃ πρωτῃ της γενεσεως ἡμερᾳ, ἀλλα τῃ ἑβδομῃ, ἐν ᾗ κατεπαυσεν ἀπο των ἐργων, ἐδωκε την ὑπομνησιν της δημιουργιας."

einer aus dem Wesen Gottes fließenden Würksamkeit, meinte er, sey aus der heidnischen Philosophie entlehnt, und diese Idee veranlasse die Philosophen auch zu dem Irrthume einer anfangslosen Schöpfung.

Ferner schien dem Eunomius aus jenem Verhältnisse des höchsten Wesens zu allem Andern zu folgen, daß Gott der Ursprungslose seinem Wesen nach unendlich über alles andre Daseyn und auch über den Sohn erhaben sey und mit nichts Anderm verglichen werden könne. Aber durch diese Annahme, meinte er, werde über das Wesen des Sohnes Gottes, außer in dieser Beziehung, noch nichts weiter bestimmt. Die Verschiedenheit der geschaffenen Wesen unter einander sey bedingt durch den göttlichen Willen, welcher einem jeden Wesen die besonderen Gränzen seines Daseyns gesetzt habe, und Gott habe nur den Logos als das erste und vollkommenste der Geschöpfe hervorgebracht, ihm die größtmögliche Aehnlichkeit mit ihm selber, (nur natürlich keine Aehnlichkeit des Wesens) göttliche Würde und Schöpferkraft beigelegt, da er sich seiner bedienen wollte, um alles übrige Daseyn durch ihn hervorzubringen. Dies macht den überaus großen Unterschied zwischen ihm und allen andern Geschöpfen, daß Gott ihn allein unmittelbar, alle andern Wesen hingegen nur mittelbar durch ihn hervorgebracht hat. Auch in dieser Hinsicht glaubte sich daher Eunomius auf die Uebereinstimmung mit der Lehre des alten Glaubenssymbols von dem Logos berufen zu können.

Durch den auf diese Weise ausgesprochenen Arianismus mußte natürlich der Gegensatz zwischen der arianischen und der semiarianischen Parthei stärker hervorgehoben werden.

Die antiochenische Kirche, welcher der Arianer Eudo-

xius

xius als Bischof vorstand, wurde der Sammelplatz der Anhänger der von dem Aëtius und dem Eunomius schroffer ausgesprochenen arianischen Lehre. Dagegen regte sich eine heftige Opposition von Seiten der semiarianischen Parthei, und manche an der Spitze dieser letzteren stehende Bischöfe, wie ein Basilius von Ancyra in Galatien, hatten großen Einfluß auf den Kaiser Constantius, welchem die eunomianische Lehre leicht als eine gotteslästerliche dargestellt werden konnte.

An der Spitze der arianischen Hofparthei standen damals zwei in allen Hofränken gewandte Männer, die schon gezeigt hatten, wie sehr sie ihre Grundsätze und Ueberzeugungen nach den Umständen und insbesondere nach der Stimmung des Hofes zu verändern wußten [1]), Ursacius, Bischof von Singidunum in Mösien, und Valens, Bischof von Mursa in Pannonien; diese ersannen einen Kunstgriff, durch den sie für's Erste die Differenz zwischen der eunomianischen Parthei und der vorherrschenden Majorität der orientalischen Kirche zu verdecken und vielleicht nach und nach die jener Parthei entgegenstehenden Lehrbestimmungen ganz zu verbannen hofften. Es ließ sich dem Kaiser gut vorstellen, alle Streitigkeiten, welche seit so langer Zeit die Kirche zerrüttet hätten, seyen

1) Diese beiden Männer, Schüler des Arius, welche bisher an allen Machinationen gegen Athanasius Theil genommen hatten, übergaben, als durch den Einfluß des Kaisers Constans die athanasianische Parthei zu siegen anfing, dem römischen Bischofe Julius ein Schreiben, wodurch sie alle Beschuldigungen gegen Athanasius für falsch erklärten, ihre Reue bezeugten und über die arianischen Lehren das Anathema aussprachen. S. Athanas. apolog. c. Arian. §. 58.

durch das leidige Wort ουσια veranlaßt worden; man brauche nur dies unglückliche Wort aus den kirchlichen Vorträgen zu entfernen, so werde Friede in der Kirche vorhanden seyn; und das Wort ουσια, über das so viel gestritten worden, komme in der heiligen Schrift in diesem metaphysischen Sinne ja gar nicht einmal vor; die Bestimmungen über das, was zum Wesen Gottes gehöre, überstiegen ja auch, wie man allgemein anerkenne, das menschliche Erkenntnißvermögen [1]); und man könne ja auch auf eine Weise, welche Alle zugeben müßten, Alles, was für die Behauptung der göttlichen Würde des Erlösers erfordert werde, feststellen, ohne jenen unseligen Streit über die ουσια zu unterhalten, wenn man nur die Aehnlichkeit zwischen ihm und dem Vater auf alle Weise hervorhebe. Natürlich konnten solche Gründe dem Kaiser und den Hofleuten leicht auf eine einleuchtende Weise vorgestellt werden. Es wurde zuerst auf einer Versammlung der Hofparthei zu Sirmium in Niederpannonien im J. 357 ein Glaubenssymbol in diesem Sinne entworfen: „Da so viele Unruhe entstehe über

1) Es erhellt leicht, daß solche Erklärungen nicht von denen ausgehen konnten, welchen es mit den Grundsätzen des eunomianischen Systems würklich Ernst war, oder welche sie nicht zum Theil eine Zeit lang der Politik aufzuopfern bereit waren. Aber das Letztere sind wir nicht einmal anzunehmen berechtigt; denn die Lehre von der Begreiflichkeit der ουσια war ja etwas ganz Neues, eigenthümlich Eunomianisches, worin auch die eigentlichen Arianer sonst nicht einstimmten. Es fragt sich übrigens, ob dieser neue Vermittelungsplan nicht eine Fortsetzung des älteren von Eusebius von Cäsarea ausgegangenen war, ob dieser nicht etwa von dessen Schüler und Nachfolger, dem Bischofe Acacius von Cäsarea, herrührte.

die Bestimmung von der Wesenseinheit oder der Wesensähnlichkeit (von der Wesensverschiedenheit, welche die Eunomianer behaupteten, wurde weislich nichts erwähnt), so solle fernerhin von dem Wesen des Sohnes Gottes gar nichts gelehrt und gepredigt werden, weil auch darüber in der heiligen Schrift sich nichts finde, und weil dies das menschliche Erkenntnißvermögen übersteige" [1]). Indem man die Unterzeichnung dieses Bekenntnisses durch den in der Verbannung lebenden hundertjährigen Greis Hosius, der auch für den Urheber des Bekenntnisses ausgegeben wurde, erzwang, wollte man demselben desto mehr Gewicht verschaffen. Auch in den römischen Bischof Liberius hörte man nicht auf zu dringen; die Sehnsucht nach völliger Freiheit und der Wunsch, in sein Bisthum zurückzukehren, bewog diesen Mann, der sich Anfangs so standhaft gezeigt hatte, endlich seine Ueberzeugung zu verläugnen. Er unterzeichnete ein von der Hofparthei zu Sirmium aufgesetztes Glaubenssymbol, welches vielleicht kein anderes als jenes zweite sirmische Symbol war [2]). In einem Briefe an den Ursacius

1) Quod vero quosdam aut multos movebat de substantia, quae Graece οὐσία dicitur, id est, ut expressius intelligatur, homousion aut quod dicitur homoeusion, nullam omnino fieri oportere mentionem, nec quenquam praedicare; ea de caussa et ratione, quod nec in divinis scripturis contineatur, et quod super hominis scientiam sit, nec quisquam possit nativitatem ejus enarrare, de quo scriptum est: generationem ejus quis enarrabit. Jes. 53, 8. (nach der Alex. vers.)

2) Daß er ein zu Sirmium aufgesetztes Symbol unterzeichnet habe, sagt Liberius selbst bei Hilarius fragm. VI. ex opere historico §. 6.; die Unterschriften der Bischöfe zu diesem Symbole, welche Hilarius selbst anführt, passen aber allerdings nicht zu dem zweiten sirmischen. Indeß was Einige,

und Valens und einem andern an die orientalischen Bischöfe überhaupt bezeugte er seine Einstimmung in die Verdammung des Athanasius, und bat sie nur auf das Dringendste, seine baldige Rückkehr nach Rom von dem Kaiser auszuwürken.

Aber die Häupter der semiarianischen Parthei sahen in jenem sirmischen Glaubenssymbole ein schlaues Mittel, die Unterdrückung ihrer eigenthümlichen Lehre und den Sieg der eunomianischen zu befördern; der Versuch durch Verbannung

---

welche das Urtheil über den Liberius gern mildern wollten, daraus geschlossen haben, daß derselbe nur das erste sirmische, von der semiarianischen Parthei ausgegangene und sehr gemäßigte Symbol v. J. 351., s. oben, unterzeichnet habe; dies ist doch höchst unwahrscheinlich. Die damals herrschende Hofparthei suchte ja gewiß nicht für semiarianische Symbole Autoritäten zu gewinnen, sondern es war ihr vielmehr Alles darum zu thun, für ihre neuen Vermittelungssymbole bedeutende Unterschriften zu erzwingen. Da nun Liberius, nach der Art, wie er in der Angelegenheit des Athanasius gegen sein Gewissen spricht, und nach dem unfreien Geiste, der sich in seinen Briefen an die orientalischen Bischöfe und an den Ursacius und an den Valens zeigt, zu schließen, in dieser Gemüthsstimmung gewiß bereit war, Alles sich gefallen zu lassen, um nur aus seiner Gefangenschaft befreit zu werden und nach Rom zurückkehren zu können; so sieht man nicht ein, warum die Hofparthei nicht von ihm hätte verlangen sollen, was ihr das Wichtigste seyn mußte. Wenn man nicht annehmen will, daß Hilarius oder der librarius in den Unterschriften sich geirrt habe, so bliebe denn nur noch die Annahme übrig, die allerdings Manches für sich hat, daß hier das dritte sirmische Symbol gemeint sey. Nur paßt dies nicht so gut zu der Angabe des Athanasius, daß Liberius zwei Jahre im Exile zugebracht, welche Nachricht freilich keine chronologische Genauigkeit zu haben brauchte.

der streitigen Bestimmungen und durch allgemeine Formeln die streitenden Partheien zu vereinigen, wurde, wie gewöhnlich, nur Same zu neuen, heftigeren Spaltungen. Zwei der angesehensten Bischöfe der semiarianischen Parthei, Basilius von Ancyra und Georgius von Laodicea in Phrygien, erließen in Gemeinschaft mit andern Bischöfen von einer Synode zu Ancyra aus i. J. 358 ein ausführliches, dogmatisch-polemisches Schreiben, in welchem die Lehre dieser Parthei von der Wesensähnlichkeit sowohl im Gegensatze gegen die nicänischen als gegen die eunomianischen Bestimmungen entwickelt, und zugleich vor den Kunstgriffen derjenigen, welche durch Verbannung des Wortes οὐσια die Lehre von der Wesensähnlichkeit selbst zu unterdrücken suchten, gewarnt wurde. Sehr gut wurde hier gezeigt, daß die wahre Aehnlichkeit in allem Andern die Wesensähnlichkeit voraussetze, und ohne diese der Begriff eines von den Geschöpfen wesentlich verschiedenen Sohnes Gottes nicht festgehalten werden könne. Der Kaiser Constantius hörte von diesen Streitigkeiten; man wußte ihn gegen manche Häupter der eunomianischen Parthei einzunehmen, so daß er, der die für den Staat ebenso kostspielige als für die Kirche verderbliche Neigung hatte, Synoden zusammenzurufen [1]), es wieder für nothwendig hielt, ein allgemei-

1) Der gemäßigte Heide Ammianus Marcellinus sagt von ihm L. 21. c. 16., daß er durch die Menge von Synoden, welche er anstellen ließ, um Allen seine Religionsmeinungen aufzudringen, (da die Bischöfe auf öffentliche Kosten und in öffentlichen Fuhrwerken reisten) das Staatsfuhrwesen zu Grunde gerichtet habe, rei vehiculariae succidisse nervos, und damit übereinstimmend Hilarius: „cursus

nes Concil zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit zu versammeln, an welchem die Bischöfe des Orients und des Occidents Theil nehmen sollten. Eine solche Vereinigung hatten die Häupter der arianischen Hofparthei sehr zu fürchten; denn wie ehemals der gemeinsame Gegensatz gegen das nicänische Homousion die Arianer und Semiarianer mit einander verbunden hatte, so konnte es jetzt leicht geschehen, daß der gemeinsame Gegensatz gegen den strengen Arianismus die Differenz zwischen den Semiarianern des Orients und den Homousianern des Occidents zurücktreten ließ, und dann mußte die bei Weitem kleinere streng arianische Parthei der überlegenen Majorität der vereinigten Orientalen und Occidentalen beider Partheien weichen. Die Bischöfe Ursacius und Valens wandten daher alle ihre Künste an, um die Versammlung eines solchen allgemeinen Concils aus beiden Welttheilen zu hintertreiben. Da manche Umstände ihnen zu Hülfe kamen, so setzten sie es würklich durch, daß statt Eines Conciliums zwei Concilien versammelt wurden, ein orientalisches zu Seleucia in Isaurien und ein occidentalisches zu Ariminum (Rimini) in Italien.

Sodann unterhandelten Ursacius und Valens mit mehreren Bischöfen der semiarianischen Parthei, wie Basilius und Georgius, mit denen sie zufällig an dem kaiserlichen Hofe zu Sirmium zusammentrafen, über ein Symbol, welches man den bevorstehenden Concilien vorlegen solle.

---

ipse publicus attritus ad nihilum perducitur." Fragm. III. ex opere historico §. 25.

Dieses geschah am Abend vor Pfingsten d. J. 358 [1]). Gleichwie bei politischen Unterhandlungen opferte man von beiden Seiten etwas auf und gab etwas nach, um sich vereinigen zu können. Den Semiarianern wurde zugegeben, daß der Sohn Gottes vor aller Zeit und vor allem nur denkbaren Daseyn aus Gott gezeugt worden, welchen Begriff man nur auf eine geistige Weise aufzufassen habe [2]). Es wurde ihnen zugestanden, daß der Sohn dem Vater ähnlich sey in Allem, wie es die Schrift lehre. Unter diesem „Alles" konnten die Semiarianer auch das Wesen, die *ουσια*, verstehen; aber die Eunomianer konnten von ihrem Standpunkte aus, statt in den Worten „nach der Schrift oder wie die Schrift lehrt" eine Bestätigung jener auf Alles sich erstreckenden Aehnlichkeit zu finden, vielmehr sich für berechtigt halten, jene Bestimmung so auszulegen, daß sie eine Beschränkung der ersteren enthalten sollte, nämlich in Allem, so weit als die heilige Schrift dies Alles ausdehne, und nach ihrer Meinung war ja Gott der Vater, der Schriftlehre zufolge, seinem Wesen nach mit nichts Anderm zu vergleichen. Um dies so auszulegen, dazu konnten sie auch die Bestimmung benutzen, welche die Semiarianer, von der andern Seite nachgebend, sich gefallen ließen, — daß das Wort *ουσια*, weil es, von den Laien nicht verstanden, in den Gemüthern nur Unruhen errege, und weil die heilige Schrift dies Wort gar nicht enthalte, fernerhin bei der Lehre von Gott gar nicht

---

1) Von diesen Verhandlungen redet Epiphanius haeres. 73., der auch das Datum angiebt.

2) Doch konnten dies auch die Eunomianer, auf ihre Weise verstanden (s. oben), gelten lassen.

mehr gebraucht werden solle. Wie dieses Glaubensbekenntniß ein Werk der geistlichen Hofpolitik war, verläugnete es auch in der Unterschrift ganz die kirchliche Form; es war in der Form eines aus dem kaiserlichen geheimen Rathe hervorgehenden Beschlusses abgefaßt; und indem erwähnt wurde, daß dies Bekenntniß in Gegenwart des Kaisers abgefaßt worden, wurde dem Constantius sogar das Prädikat beigelegt, welches heidnische Schmeichelei dem Kaiser gegeben, das Prädikat des Ewigen [1]). Die Blöße, welche diese Hofparthei hier gab, wußte Athanasius gut zu benutzen; er sagte von den Arianern, daß sie, indem sie zu ihrem Glaubensbekenntnisse eine so genaue Bestimmung des Datums hinzusetzten, wie nur bei politischen Verhandlungen zu geschehen pflege, dadurch selbst zu erkennen gäben, daß dies nur gerade für diesen Augenblick ihr Glaube sey, und sie trügen kein Bedenken, dem Kaiser Constantius das Prädikat des Ewigen zu geben, welches sie Christo nicht geben wollten.

Die Hofparthei, welche durch ein solches Symbol fürs Erste alle Differenzen zu beschwichtigen beabsichtigte, vertheilte nun ihre Freunde und Organe auf beide Concilien; aber es war nahe daran, daß ihre Künste an der Festigkeit und Eintracht der Homousianer der abendländischen und der Homöusianer der orientalischen Kirche von der andern Seite scheiterten. Die Majorität auf beiden Concilien, die sich im J. 359 versammelten, das eine zu Ariminum (Rimini) in Italien, das andre zu Seleucia in Isaurien,

---

1) ἐπι παρουσιᾳ του δεσποτου ημων του ευσεβεστατου και καλλινικου βασιλεως.

war ihnen zu sehr überlegen, als daß sie hätten mit einem Male überlistet werden können. Auf beiden Concilien wollte man sich auf die neuen, wenngleich nichts eigentlich Häretisches enthaltenden und nur die Friedensliebe an der Stirn tragenden Formeln doch nicht einlassen. Diejenigen, besonders in der abendländischen Kirche, welche die Absicht der Verfasser solcher Formeln, aus Unbekanntschaft mit dem Verhältniß der kirchlichen Partheien zu einander nicht zu entdecken wußten, waren doch von Mißtrauen eingenommen und schlossen sich denen an, welche jene Absichten durchschauten. So wurde von der Majorität des Concils zu Rimini das nicänische, von der Majorität des Concils zu Seleucia das vierte antiochenische Symbol allen jenen Anträgen entgegengehalten. Da aber jene Hofbischöfe auf den Concilien selbst mit ihren Künsten unterlagen, so suchten sie auf andre Weise noch später durch die Ränke, in denen sie so gewandt waren, ihre Absichten durchzusetzen. Beide Concilien sollten nach der Verordnung des Kaisers, jedes durch zehn aus der Mitte der versammelten Bischöfe gewählte Abgeordnete, demselben ihre Beschlüsse vortragen. Die Bischöfe zu Rimini hatten den Kaiser dringend um baldige Entscheidung gebeten, damit sie zu ihren Gemeinden zurückkehren könnten, da diese ihre Gegenwart bedürften. Aber die Abgeordneten des Abendlandes konnten bei dem Kaiser keine Audienz erhalten; denn dieser gab vor, er wolle erst von allen politischen Angelegenheiten frei seyn, um mit ruhigem Gemüthe die heiligen Dinge in Ueberlegung ziehen zu können. Unter diesem Vorwande wurden sie von einer Zeit auf die andere vertröstet und mußten den Winter in Adrianopel zubringen. Die Bischöfe sollten unterdeß ru-

hig zu Rimini versammelt bleiben und ihre Gemeinden im Stiche lassen; doch warteten Manche nicht, bis ihnen von Constantinopel Urlaub ertheilt wurde. Nachdem die zehn Bischöfe des Herumreisens und Wartens längst müde geworden waren und sich nach ihrem Vaterlande und zu ihren Gemeinden zurücksehnten, versuchten Ursacius und Valens ihre Künste bei denselben und benutzten ihren Ueberdruß an dem längeren Aufenthalte im Orient, wie ihre Unbekanntschaft mit dem Verhältnisse der Kirchenpartheien des Orients zu einander. Sie setzten es zu Nicä in Thracien bei denselben durch, daß sie ein Symbol unterzeichneten, welches nach dem oft erwähnten Plane alle Bestimmungen über die *ουσια* als unbiblische untersagte und nur im Allgemeinen bestimmte, daß der Sohn Gottes dem Vater ähnlich sey, wie es die heilige Schrift lehre. Mit diesem Symbole begaben sie sich nach Rimini und auch dort wußten sie bei den Meisten durch täuschende Vorspiegelungen und Drohungen ihre Absicht durchzusetzen. Das glückliche Ergebniß dieser Verhandlungen benutzte man nun bei den Deputirten des orientalischen Concils, welche sich zu Constantinopel einfanden. Man stellte ihnen vor, jetzt sey es endlich erreicht, was seit so langer Zeit vergebens versucht worden, das nicänische Symbol und das Homousion aus der occidentalischen Kirche zu verbannen. Eine solche Gelegenheit dürfe man nicht unbenutzt vorübergehen lassen, und in der Bestimmung von einer Aehnlichkeit zwischen dem Vater und Sohne, wie es die Schrift lehre, sey ja auch von selbst Alles enthalten, was sie nur verlangen könnten. Dazu kam, daß der Kaiser Constantius, obgleich mit den Vorbereitungen zu einer großen Feierlichkeit beschäf-

tigt [1]), doch an diesen Verhandlungen lebhaften Antheil nahm, einen Tag und einen großen Theil der Nacht den Berathungen der Bischöfe beiwohnte und selbst sich alle Mühe gab, die Abgeordneten zum Nachgeben zu bewegen. Durch sein Ansehen, welches vielleicht noch mehr würken mochte als jene Ueberredungsgründe, wurde es endlich durchgesetzt, daß auch die Abgeordneten des orientalischen Concils ein Glaubenssymbol unterzeichneten, welches dem zu Rimini vorgelegten ganz ähnlich war. Ein Concil zu Constantinopel im J. 360 bestätigte von Neuem jenes Symbol. Dazu kam, daß Eudoxius, der Hauptbeförderer der eunomianischen Parthei zu Antiochia, sich zum Bischof von Constantinopel zu machen wußte, nachdem der durch sein gewaltthätiges Verfahren verhaßt gewordene Bischof Macedonius, welcher zur semiarianischen Parthei gehörte, entsetzt worden war. Eudoxius, der als Bischof von Constantinopel am meisten vermochte, würkte nun mit dem durch sein persönliches Ansehen viel geltenden Bischofe Acacius von Cäsarea in Palästina zusammen, um für's Erste dem Symbole, welches die Bestimmungen über die *ουσια* entfernte, überall Geltung zu verschaffen. Der Kaiser Constantius haßte diejenigen, welche offen die eunomianische Lehre vortrugen und vertheidigten, als Gotteslästerer, die Vertheidiger des Homousion und des Homöusion hingegen als Widerspenstige, als Ruhestörer und Feinde des Kirchenfriedens. Beide Partheien mußten seinen Unwillen erfahren, wenn sie ihre Ueberzeugung frei und offen auszusprechen wagten, wenn sie nicht der Stimmung des Hofes nachga-

---

1) Sein Consulatsantritt.

ben. Der Kaiser war einmal entschlossen, durch jenen erkünstelten Vergleich alle Lehrstreitigkeiten zu unterdrücken; Absetzung und Exil oder noch Aergeres drohte den Bischöfen, die sich nicht fügen wollten. Eudoxius mußte sich selbst dazu verstehen, seinen Günstling Aëtius zu Antiochia, der sich durch seine zu offen auftretende, arianische Dialektik dem Kaiser verhaßt gemacht hatte, preiszugeben. Er hatte dem Eunomius das Bisthum von Cyzikus verschafft; jedoch empfahl er ihm, sich in die Zeit zu schicken. Da aber Eunomius diesem Rathe der kirchlichen Politik nicht folgte und seine Lehre offen vortrug, wurde er bei dem Kaiser angeklagt und zog sich den heftigsten Unwillen desselben zu. Sein Freund Eudoxius, der ihm sagte, daß er dies Unglück der Nichtbefolgung seines guten Raths zuzuschreiben habe, gab ihm Nachricht von den ihm drohenden Verfolgungen, und er entfloh. Er wurde jetzt das Haupt der Parthei, die sich nach ihm nannte, da andern bedeutenden Mitgliedern derselben das politische Interesse mehr galt als das dogmatische. Hätte die Herrschaft derjenigen Parthei, welche das Symbol von Nicä oder Rimini geltend machte, länger dauern können, so würde man doch bei dieser Unbestimmtheit und Indifferenz zwischen den streitenden Partheien schwerlich stehen geblieben seyn. Die streng arianische oder eunomianische Parthei würde die Verdrängung der Bestimmungen von der *ουσια* wohl endlich benutzt haben, um ihre offen ausgesprochene Lehre zur herrschenden zu machen, wie schon zu Antiochia solche nur noch durch die Furcht vor dem Kaiser zurückgehaltene Versuche angestellt wurden [1]).

1) Sozom. l. IV. c. 29.

Diese erkünstelte Union brachte die größte Verwirrung in vielen Kirchen hervor. Viele, welche in der Glaubenslehre mit einander übereinstimmten, wurden auf solche Weise durch Mißverständnisse von einander getrennt; denn Viele, welche aus Schwäche oder aus Unbekanntschaft mit den Verhältnissen der streitenden, dogmatischen Partheien zu einander das Symbol, das die Bestimmungen über die οὐσια verbannte, unterzeichnet hatten, wurden nun von den Eiferern ihrer eigenen Parthei als Abgefallene, als Verräther der reinen Lehre, als Arianer betrachtet. Sie standen scheinbar in der kirchlichen Gemeinschaft mit denen, welche in der Glaubenslehre nicht mit ihnen eins waren; und von denjenigen, welche sie nur als schwache, oder aus Unkunde irrende Glaubensbrüder hätten tragen sollen, wurden sie als Irrlehrer angefeindet.

Was aber nur durch äußere Macht erzwungen, durch menschliche Willkühr, ihrem naturgemäßen Entwickelungsgange zuwider, der Kirche aufgedrungen war, das konnte keinen Bestand haben, und mußte sich von selbst auflösen, sobald die äußere Macht, von der Alles dies ausgegangen, nicht mehr vorhanden war. Mit dem Tode des Kaisers Constantius nahm Alles wieder eine ganz andre Wendung, und unter der Regierung des ihm nachfolgenden heidnischen Kaisers, der allen christlichen Partheien gleiche Freiheit gab, konnten die Verhältnisse derselben zu einander nach Abwerfung des Aufgedrungenen sich so ausbilden, wie es dem damaligen Entwickelungsgange der Kirche angemessen war. Die Parthei des Homousion konnte aus den vorhergegangenen Bedrückungen und der jetzt darauf folgenden Zeit der Freiheit den meisten Vortheil ziehen; denn Viele

waren ja nur durch Gewalt oder Mißverständnisse von ihr entfremdet worden, und diese wollten jetzt gern wieder von der Verbindung mit der arianischen Parthei sich losreißen und sich an diejenigen anschliessen, mit denen sie durch das Band des Glaubens immer verbunden gewesen waren. Sodann war der Semiarianismus geeignet, einen Uebergangspunkt zu dem consequenteren System des Homousion zu bilden, und der Gegensatz, in welchem der Semiarianismus gegen den Eunomianismus getreten war, mußte natürlich dazu beitragen, diesen Uebergang zu befördern. Aber die Verfolgungen, welche die eifrigen Bekenner des Homousion zu erleiden gehabt, konnten leicht einen schroff abstoßenden Fanatismus hervorbringen, welcher Spaltungen und Mißverständnisse vermehren mußte, wie wir in der That an einem Lucifer von Cagliari ein Beispiel davon sehen. Doch der große Athanasius zeichnete sich, wie in der Zeit des Kampfes durch Festigkeit und Standhaftigkeit, so in der Zeit des Friedens durch Besonnenheit und Mäßigung aus, und durch seinen Einfluß, der in dem Einflusse anderer gleichgesinnter Männer, wie eines Eusebius von Vercelli, Unterstützung fand, wurde diese Gefahr von der Kirche abgewehrt.

Viele aus der Verbannung zurückkehrende Bischöfe aus verschiedenen Gegenden kamen im J. 362 unter dem Vorsitze des Athanasius zu Alexandria zusammen. Hier beschloß man alles Mögliche zu thun, um denjenigen entgegenzukommen, welche mit der rechtgläubigen Kirche sich wieder zu vereinigen wünschten. Diejenigen, welche unter der vorigen Regierung aus Schwäche zur Gemeinschaft mit der arianischen Parthei sich hätten fortreißen lassen, sollten ohne Weiteres in denselben Aemtern, welche sie bisher in ihren

Gemeinden verwaltet, als Mitglieder der katholischen Kirche anerkannt und aufgenommen werden [1]). Nur denjenigen, welche zu den Häuptern der arianischen Parthei gehört hätten, sollte dies nicht zugestanden, aber doch sollten sie als Mitglieder der katholischen Kirche mit Verzichtleistung auf ihre geistlichen Aemter angenommen werden. Schön sprach sich diese Kirchenversammlung aus in dem Geiste christlicher Liebe: „Wir wünschen, daß wer noch fern von uns steht und sich den Arianern zugesellt zu haben scheint, von ihrem Wahnsinne zurücktrete, so daß Alle überall sagen mögen: „Ein Herr, Ein Glaube;" denn was ist so herrlich und lieblich, als daß, wie der Sänger sagt, Brüder einträchtig bei einander wohnen, Ps. 133, 1.; denn so glauben wir, daß auch der Herr mit uns wohnen wird, wie er spricht: „„Ich will in ihnen wohnen und in ihnen wandeln."" Auch Spaltungen, welche aus Wortstreitigkeiten entstanden waren, suchte man durch Verständigung über die durch die Worte bezeichneten Begriffe beizulegen. Nur in Hinsicht einer in der antiochenischen Kirche entstandenen Spaltung, bei der gleichfalls keine dogmatische Differenz zum Grunde lag, verfehlte man den Zweck durch Mangel der Unpartheilichkeit, wodurch der Keim einer lange fortdauernden und in ihren

1) Man meinte hier um desto mehr Schonung anwenden zu müssen, weil manche Bischöfe nur äußerlich nachgegeben hätten, um sich dadurch ihren Gemeinden zu erhalten, und diese vor der Ansteckung des Arianismus, der sonst durch aufgedrungene arianische Bischöfe würde verbreitet worden seyn, zu bewahren, ähnlich wie Aron dem jüdischen Volke für den Augenblick nachgegeben habe, um dasselbe von der Rückkehr nach Egypten und der gänzlichen Versinkung in den Götzendienst abzuhalten. S. Athanas. epist. ad Rufinianum.

Folgen bedeutenden Spaltung genährt wurde, von der wir jetzt zuerst ein Wort sagen müssen.

Der erste Ursprung dieser Spaltung rührt aus früheren Zeiten her. Um das J. 330 war der schon oben genannte Bischof Eustathius von Antiochia durch die antinicänische Parthei seines Amtes entsetzt worden; aber ein großer Theil der Gemeinde blieb ihm stets mit Verehrung und Liebe ergeben; sie erkannten die ihnen aufgedrungenen Arianer nicht als Bischöfe an und bildeten unter dem Namen der Eustathianer eine abgesonderte Kirchenparthei. Da im J. 360 der arianische Bischof Eudoxius das antiochenische Bisthum niederlegte, um sich zum Bischof der Residenz des oströmischen Reichs zu machen, so wählte man nach langem Streite den Meletius, damals Bischof von Sebastä in Armenien, zu seinem Nachfolger. Meletius war der nicänischen Lehre zugethan, oder neigte sich wenigstens zu derselben hin; aber er gehörte nicht zu den Eiferern, welche das Wesen des Christenthums in diese oder jene Glaubensformel setzten, und welche in ihren Predigten nur von den gangbaren dogmatischen Streitigkeiten handelten [1]). Er trug wahrscheinlich in seinen

1) Wie ohne Zweifel oft solche Predigten, die des Erbaulichen ganz ermangelten, gehalten wurden. Ein Beispiel weit getriebener Abgeschmacktheit dieser Art geben die Worte aus der von einem Arianer zu Antiochia gehaltenen Predigt, Hilar. c. Constant. §. 13. Der Arianer predigte darüber, daß Gott im eigentlichen Sinne keinen Sohn haben könne, denn sonst müßte er auch eine Frau haben, mit der er sich unterhalten, und mit der er in ehelichem Umgange stehen könnte, er müßte ein Zeugungsorgan haben, und wie er dies

nen Predigten, ohne sich auf die dogmatischen Controversen einzulassen, die evangelische Lehre auf die den Bedürfnissen seiner Gemeinde angemessenste Weise vor. Die Arianer, welche den Geist dieses Mannes nicht zu verstehen wußten, deuteten diese Mäßigung als Zeichen seiner, ihrer Lehre gegebenen Beistimmung, oder sie glaubten wenigstens darauf rechnen zu können, daß, wenn er bisher neutral zu seyn geschienen, er nun, zum Danke für das ansehnliche Bisthum, in seinen Predigten offen den Arianismus verkündigen werde; aber sie sahen sich getäuscht.

Meletius hielt eine Antrittspredigt im J. 361 [1]), welche sich durch einen von Menschenfurcht freien Geist der christlichen Mäßigung auszeichnete. Er ging davon aus, daß Gemeinschaft mit Christus [2]) der Grund des ganzen christlichen Lebens sey, daß nur wer den Sohn habe, auch den Vater haben könne. „Wir werden aber — sagt er darauf — in der Gemeinschaft mit dem Sohne und mit dem Vater bleiben, wenn wir vor Gott und den auserwählten Engeln, aber auch vor Königen bekennen und uns des Bekenntnisses nicht schämen.“ Dies veranlaßte ihn nun sein Glaubensbekenntniß vom Sohne Gottes in entschiedenem Gegensatze gegen den strengen Arianismus abzulegen; aber doch in so gemäßigten Ausdrücken, daß auch Semiarianer damit hätten zufrieden seyn können, da er das streitige Homousion nicht berührte. Vielleicht gehörte Mele-

unverständiger Weise auf Kosten der Erbauung seiner Gemeinde weiter ausführte.

1) Aufbewahrt in Epiphan. haeres. 73. Galland. T. V.

2) Das χριστον ἐχειν ἐν ἑαυτῳ.

tius zu denen, welche, wie manche Orientalen, von dem gemäßigten Semiarianismus, den wir bei einem Cyrill von Jerusalem finden, nach und nach zur nicänischen Lehre immer mehr übergegangen waren. Er wollte absichtlich der Dogmatisirsucht seiner Zuhörer nicht zu viel nachgeben, nicht zu viel bestimmen, und er sprach deshalb auch gegen den spekulativen Hochmuth, der zu viel von diesen unbegreiflichen Dingen wissen und bestimmen wolle. Er erinnerte an das Wort des Apostels, daß das menschliche Erkennen Stückwerk und das Vollkommne erst in dem ewigen Leben zu erwarten sey.

Da die Arianer sich in ihrer Erwartung mit dem Meletius getäuscht sahen, so entsetzten und exilirten sie ihn, nachdem er kaum einen Monat sein Amt verwaltet hatte. Obgleich nun, da Eustathius unterdessen gestorben war, auch die Eustathianer an den im Glauben mit ihnen übereinstimmenden Meletius sich hätten anschließen sollen, so waren sie doch einmal gegen ihn eingenommen und argwöhnisch, weil er von der arianischen Parthei als Bischof hier eingesetzt worden, und ihnen auch vielleicht, weil er nicht zu den blinden Eiferern gehörte, nicht entschieden genug erschien. Sie erkannten ihn daher nicht als Bischof an, und blieben eine abgesonderte Parthei unter dem Presbyter Paulinus, der schon seit längerer Zeit ihren Gottesdienst geleitet hatte. Das Schreiben des alexandrinischen Concils war nun besonders an die Gemeinde des Paulinus gerichtet; diese wurde zwar aufgefordert mit aller Liebe diejenigen von der andern Parthei, welche sich an sie anschließen wollten, aufzunehmen, Streitigkeiten über unwesentliche Dinge und Wortstreitigkeiten, welche die Ver-

einigung hinderten, fahren zu lassen; aber des Meletius war gar nicht erwähnt. Alles dies zeigte deutlich, daß man nur die Gemeinde des Paulinus als die rechtmäßige anerkannte und den Meletius anzuerkennen nicht geneigt war. Nun kam noch dazu, daß Lucifer von Cagliari hierhergesandt wurde, um die Streitigkeiten zu schlichten, welcher aber zu keiner Sache weniger als zu einer Friedensvermittelung taugte. Es paßte ganz zu seinem blinden Eifer, daß er den Meletius zum Arianer machte und der Gegenparthei ein Haupt gab, indem er den Presbyter Paulinus zum Bischofe ordinirte. So war der Grund zu einer Spaltung gelegt, die sich lange fortpflanzte, und durch die allgemeine Theilnahme bedeutende Folgen hatte; denn die abendländische und die alexandrinische Kirche erklärten sich für Paulinus, die orientalische Kirche größtentheils für Meletius.

Derselbe Lucifer, welcher der antiochenischen Spaltung eine Dauer gab, die sie ohne ihn vielleicht nicht erlangt haben würde, stiftete auch in eben diesem Geiste des blinden Eifers eine andre besondere Spaltung. Die Mäßigung, welche die Beschlüsse des alexandrinischen Concils beseelte, konnte einem solchen Manne natürlich nicht gefallen. Er wollte Keinen, der mit der arianischen Parthei in Verbindung gestanden, mit Beibehaltung seiner Aemter aufnehmen, und da er die katholische Kirche durch die Wiederaufnahme der unwürdigen Geistlichen verunreinigt glaubte, wurde er der Stifter einer abgesonderten Parthei, der Luciferitaner, welche sich als die allein reine Kirche betrachteten.

Unter der Regierung des Kaisers Jovianus dauerte dasselbe Verhältniß der Partheien zu einander im Ganzen

fort; denn obgleich dieser Kaiser der nicänischen Lehre ergeben war, so hatte er doch, s. oben, den Grundsatz, wie in Religionsangelegenheiten überhaupt, so auch in die inneren Angelegenheiten der Kirche sich mit seiner politischen Macht nicht einzumischen. Demselben Grundsatze folgte sein Nachfolger, der Kaiser Velentinianus; aber dessen Bruder Valens, welchem er die Regierung des Orients übertrug, war, als Schüler des Bischofs Eudoxius, von welchem er die Taufe empfangen, eifriger Arianer, und, seiner Gemüthsart nach zu despotischen, harten und grausamen Maßregeln geneigt, ließ er sich zum Werkzeuge des Fanatismus und der Herrschsucht arianischer Geistlichen gebrauchen. Es erfolgte eine Zeit der traurigsten Zerrüttung in vielen orientalischen Gemeinden; würdige Bischöfe wurden verfolgt und vertrieben, nichtswürdige Menschen, welche unter den kaiserlichen Eunuchen und Kammerherren ihre Gönner hatten, wurden den Gemeinden als Geistliche und Bischöfe aufgedrungen. Doch diese Verfolgung zeigte sich dem Interesse der nicänischen Parthei vielmehr förderlich als nachtheilig; denn die Semiarianer wurden durch die Verfolgungen, welche sie von der herrschenden arianischen Parthei zu erleiden hatten, immer mehr zu der Parthei der Homousianer hingetrieben. Durch die Verbindung mit der letzten im Abendlande herrschenden Parthei konnten sie allein Hülfe in ihrer bedrängten Lage zu erlangen hoffen. Die Abneigung gegen die streng arianische Parthei, der Wunsch sich mit der Parthei, welche ihnen von manchen Seiten die Hand bot und die mächtigste Hülfe leisten konnte, zu verbinden, alles dies ließ Viele unter den Semiarianern die Differenz, welche sie von dieser Parthei trennte,

nach einem andern Maßstabe, als es bisher geschehen war, beurtheilen. Sie erklärten sich das Homousion Anfangs nach ihrem Sinne, ähnlich wie es schon auf dem nicänischen Concile Viele gethan hatten, nur mit dem Unterschiede, daß damals die Annäherung durch äußerliche Gewalt erzwungen war, und das Verlangen nach Auflösung der erzwungenen Einheit ihr zum Grunde lag, jetzt hingegen die Annäherung aus innerer Neigung hervorging. Dazu kam, daß immer mehr Alles, was von Seiten der Wissenschaft und des Geistes ausgezeichnet war, zu der Lehre vom Homousion sich hinneigte, und daß so diese Parthei, welche durch die Consequenz ihres Systems den Sieg erhalten mußte, auch durch die ihr dienenden größeren Charaktere und Talente immer mehr gehoben wurde.

Es waren insbesondre die drei großen Kirchenlehrer Cappadociens, Basilius von Cäsarea, dessen Bruder Gregor von Nyssa und dessen Freund Gregor von Nazianz, welche mit gleichem besonnenen, durch Geistesfreiheit und Mäßigung geleiteten Eifer zusammenwürkten, um der nicänischen Lehre auch in der orientalischen Kirche den Sieg zu verschaffen. Die Würksamkeit des Basilius fällt besonders in die Zeit der Regierung des Valens. Nicht allein leistete er durch seine Kraft und Festigkeit, sondern auch durch sein Ansehen bei dem Volke, der Tyrannei des Valens einen erfolgreichen Widerstand, und durch ihn wurde die ganze Provinz Cappadocien vor solchen Zerrüttungen, welche andre Provinzen des Orients durch den Einfluß der Willkühr trafen, bewahrt. Der Kaiser Valens wollte ihn, als er nach Cäsarea kam, zwingen, seine Arianer in die Kirchengemeinschaft aufzuneh-

men. Der Präfekt Modestus ließ ihn zu sich kommen und fragte ihn, nach den Grundsätzen der römischen Staatsreligion, ob er allein, da Alle doch dem Kaiser gehorchten, es wage, eine andre Religion als sein Kaiser haben zu wollen [1]). Basilius antwortete ihm, daß er nichts zu fürchten habe; Güter, die man ihm nehmen könne, habe er nicht, außer seinen wenigen Büchern und seinem Mantel; ein Exil gebe es nicht für ihn, da er wisse, daß die ganze Erde Gottes sey. Wenn er ihm Martern drohe, so werde sein schwacher Leib den ersten Schlägen unterliegen, und der Tod werde ihn seinem Gotte, nach dem er sich sehne, näher führen. Valens selbst wurde genöthigt dem Basilius seine Verehrung zu beweisen, mehremale war er im Begriff ihn zum Exile zu verurtheilen [2]); aber er wagte es nicht. Ueberhaupt war die große Liebe und das große Ansehen, worin manche Bischöfe bei dem Volke standen, eine Sicherheit für manche Kirchen. Die Sehnsucht des Volks zu Alexandria nach dem Athanasius, der sich aus weiser Absicht einige Monate entfernt hatte, bewog den Kaiser Valens, aus Furcht vor Aufruhr, ihn zurückzurufen, und Athanasius genoß in den letzten Jahren seines leiden- und kämpfereichen Lebens, bis z. J. 373., der bisher entbehrten Ruhe.

Durch die Geistesfreiheit und Mäßigung des Basilius wurde auch die Vereinigung der getrennten Kirchenpartheien, die Vereinigung der durch die Folgen der antiochenischen Spaltung in noch größere Spannung gegen einander gekommenen, occidentalischen und orientalischen Kirche

---

1) ὁτι μη τα βασιλεως θρησκευεις.

2) Gregor Naz. orat. 20.

befördert, und er würde noch mehr durchgesetzt haben, wenn er den Hochmuth und Starrsinn römischer Bischöfe hätte besiegen können. Die Verbindung zwischen dem Orient und dem Occident hatte aber endlich doch die Folge, daß der Kaiser Valentinian im Verein mit seinem Bruder im J. 375 ein Edikt nach dem Orient erließ, in welchem sie sich gegen diejenigen erklärten, durch die der Name und die Macht der Fürsten zu Verfolgungen, unter dem Vorwande der Religion, gemißbraucht werde.

Der durch die Entwickelung der Kirchenlehre von innen heraus vorbereitete Sieg der Parthei des nicänischen Concils wurde unter dem Kaiser Theodosius d. G. auch vollends äußerlich festgestellt. Schon durch ein Gesetz vom J. 380 verordnete er, daß nur diejenigen, welche mit dem Bischofe Petrus von Alexandria oder Damasus von Rom in der Glaubenslehre übereinstimmten, d. h., welche der nicänischen Lehre von der Gleichwesenheit zugethan wären, im Besitze der Kirchen bleiben sollten, und dieses Gesetz suchte der Kaiser auch nach und nach in Vollziehung zu bringen. Als er in dem Monate November dieses Jahres seinen siegreichen Einzug in Constantinopel hielt, war daselbst die antinicänische Parthei seit vierzig Jahren die herrschende. Ein Mann war es, der hier seit zwei Jahren die verwaisete, zerstreute Gemeinde der sich zur nicänischen Lehre Bekennenden mitten unter der herrschenden arianischen Parthei gesammelt und immer weiter ausgebreitet hatte. Der schon vorhin genannte Gregor von Nazianz, dessen ganzes Leben durch das Schwanken zwischen der bloßen contemplativen Richtung und der praktischen Amtsthätigkeit ein Gepräge von Unstätigkeit erhielt. Wie

er schon oft von dem contemplativen Leben zur Kirchenthätigkeit und von dieser wieder, nicht auf die rechte Weise dem anvertrauten Berufe sich entziehend, zum contemplativen Leben übergegangen war, so hatte er sich zuletzt von dem Drange der Geschäfte, von der Verwaltung des durch den Tod seines Vaters erledigten Bisthums zu Nazianz, in die Einsamkeit nach Seleucia in Isaurien zurückgezogen. Da geschah es, daß er aus diesem ruhigen Leben zu einer unruhigen, kampfvollen, öffentlichen Thätigkeit hervorgerufen wurde. Er wurde zum Vorsteher jener damals kleinen verlassenen Gemeinde bedrückter Anhänger der nicänischen Lehre in Constantinopel berufen. Dem contemplativen Leben wieder entsagend, nahm er den Ruf an, theils weil er sich verpflichtet glaubte, die Gelegenheit, für den Sieg der reinen Lehre so viel zu würken, wie zu Constantinopel geschehen konnte, nicht unbenutzt vorübergehen zu lassen, theils auch wohl, weil die Aussicht auf einen so großen und glänzenden Würkungskreis, wie zu Constantinopel ihm werden konnte, für den Mann, der von Eitelkeit nicht frei war, mehr Anziehendes hatte, als der kleine Würkungskreis zu Nazianz. Da in den großen Städten damals glänzende Redekunst so viel galt, so konnte dadurch Gregor viel zur Ausbreitung der nicänischen Lehre zu Constantinopel würken. Berühmt sind die fünf Predigten, welche er dort zur Vertheidigung der nicänischen Dreieinigkeitslehre gegen die Einwendungen der Eunomianer hielt, welche ihm den Beinamen des Theologen erwarben [1]. Durch die Art, wie

1) ὁ θεολογος, weil θεολογια im engeren Sinn die Lehre von der Gottheit Christi im Gegensatze gegen οἰκονομια, die Lehre von seiner Menschwerdung genannt wurde.

er sich vor andern ungestümen, von leidenschaftlichem Eifer beseelten, gewaltthätigen Bischöfen auszeichnete, wie er Mäßigung mit dem Eifer für die reine Lehre verband, wie er seine leidenschaftlichen und fanatischen Feinde durch Sanftmuth und Geduld beschämte, mochte er wohl noch mehr würken als durch seine Redekunst. Auch das ist ein besonderes Verdienst Gregors, daß er nicht, wie andre zur dogmatischen Polemik berufene Kirchenlehrer dieser Zeit, in dem Eifer für die dogmatische Begriffsauffassung, welche er als die richtige erkannt hatte, vergaß, daß das Wesen des Christenthums nicht im Begriffe, sondern im Leben bestehe, daß er nicht durch den einseitigen Eifer für die Begriffsrechtgläubigkeit sich verleiten ließ, das praktische Christenthum zu vernachlässigen. Vielmehr ließ er selbst es sich sehr angelegen seyn, jene zum Nachtheile des lebendigen, thätigen Christenthums einseitig vorherrschende Begriffsrichtung in der Religion zu bekämpfen, welche Richtung den gewöhnlichen Weltleuten so sehr zusagte, weil sie es ihnen leicht machte, Eifer für Frömmigkeit und Rechtgläubigkeit zur Schau zu tragen, das Urtheil Andrer und zum Theil auch ihr eigenes Gewissen zu täuschen, während sie den Kampf mit der Sünde in ihrem Innern und in der Außenwelt sich ersparten. Oft sprach er nachdrücklich gegen den Wahn, als ob mit dem Eifer für Rechtgläubigkeit alle Tandlust sich verbinden lasse, oft trug er seinen Zuhörern mit strafendem Ernste die Wahrheit vor, daß man ohne heiligen Sinn von göttlichen Dingen nichts verstehen könne, daß das Heilige auf heilige Weise behandelt werden müsse. Oft sprach er gegen die verkehrte Art derjenigen, welche das Disputiren über göttliche Dinge wie jede andre Art der Un-

terhaltung [1]) über alltägliche Dinge betrachteten, oft erklärte er ihnen, daß nicht vollkommene Erkenntniß der göttlichen Dinge das Ziel dieses irdischen Lebens sey, sondern dieses das Ziel, „durch Heiligung zu der vollkommenen Anschauung im ewigen Leben fähig zu werden.“ Gregor hatte zuerst in einem Saale eines Privathauses, das einem Verwandten gehörte, die Versammlungen seiner Gemeinde gehalten. Da von hier der Sieg der nicänischen Lehre zu Constantinopel ausging, so wurde aus diesem Privatversammlungsplatze nachher eine große Kirche, welche, zum Andenken der von dort hergekommenen Auferstehung der reinen Lehre, den Namen Anastasia erhielt.

So fand der Kaiser Theodosius bei seinem Einzuge in Constantinopel die Gemeinde, deren Glauben er als den seinen erkannte, mit ihrem Bischofe Gregor nicht einmal in dem Besitze einer Kirche, in einem Winkel der Stadt in einem Privathause versammelt, während daß der arianische Bischof Demophilus in dem Besitze aller Kirchen war. Der Kaiser ließ diesem die Wahl, entweder das nicänische Symbol zu unterzeichnen, oder aus den Kirchen zu weichen. Demophilus war Keiner von Denen, welchen Fürstengunst und irdisches Wohlergehen mehr galt als das Interesse der Religion und der Wahrheit. Er wählte das Letztere, und die Arianer mußten von nun an ihre Versammlungen zu Constantinopel außerhalb der Stadtmauern halten, welche sie noch bis in's sechste Jahrhundert hinein fortsetzten.

Gregor wurde darauf von dem Kaiser, umgeben von

---

1) ὡςπερ τα ἱππικα και τα θεατρα, οὑτω και τα θεια παιζειν.

den Großen und von der kaiserlichen Leibwache, welche ihn gegen die Mißhandlungen der fanatischen, dem Arianismus noch ergebenen Menge schützen mußte, in die Hauptkirche eingeführt. Der Himmel war bewölkt und finster, als dies geschah, was von dem Aberglauben der Fanatischeifernden als ein Zeichen des göttlichen Zorns gedeutet wurde. Als aber die Wolken sich zerstreuten und die Sonnenstrahlen durchschienen, ward dieser Wahn widerlegt, und es machte einen günstigen Eindruck. Der Kaiser beschloß nun ein zweites allgemeines Concil in der Residenz des oströmischen Reiches selbst zu versammeln, welches die bisherigen Lehrstreitigkeiten entscheiden, den Sieg der nicänischen Lehre besiegeln und welches zugleich den neuen Patriarchen zu Constantinopel, wozu man Anfangs den Gregor von Nazianz bestimmt hatte, auf eine feierliche Weise einsetzen sollte. Anfangs, als nur erst meistens asiatische Bischöfe auf dem Concile anwesend waren, stand der durch sein hohes Alter und seine Kämpfe gegen die arianische Lehre ehrwürdige Bischof Meletius von Antiochia an der Spitze der Versammelten und er weihte den Gregor von Nazianz zum Bischofe von Constantinopel. Da Meletius bald darauf starb, erhielt Gregor das größte Ansehen, welches ihm auch seine neue Stellung, als Patriarch der zweiten Welthauptstadt, geben mußte.

Gregor hatte von seinem Freunde Basilius den Lieblingsplan zum Vermächtniß erhalten, den Frieden zwischen den beiden großen Kirchentheilen, der insbesondre durch die antiochenische Spaltung gestört worden war, wieder herzustellen. Der Tod des Meletius während des Concils gab dazu eine günstige Gelegenheit. Auch Pauli-

nus war schon sehr alt; wurde nun kein Nachfolger des Meletius gewählt, so konnte wahrscheinlich bald zu einer solchen neuen Wahl, bei der beide Partheien sich vereint hätten, geschritten werden, und die Spaltung hatte ein Ende. Gregor gebrauchte alle möglichen Vorstellungen, um die übrigen orientalischen Bischöfe zu überreden, obgleich er als Freund des Meletius mehr als andre von dieser Seite befangen seyn konnte. Aber seine Vorstellungen scheiterten an dem Ehrgeize und dem Starrsinne Vieler, die ihren Rechten nichts vergeben wollten, und zum Nachfolger des Meletius den Bischof Flavianus wählten. So war der Spaltung eine neue Stütze gegeben und sie pflanzte sich noch bis in den Anfang des fünften Jahrhunderts fort, wenngleich das Gewicht der eustathianischen Parthei immer mehr sank. Die Art, wie diese Spaltung endlich ganz beigelegt wurde, bildete einen rechten Gegensatz gegen die Art, wie sie hervorgerufen und unterhalten wurde; ein Beweis, wie in solchen Dingen das Entgegenkommen der Liebe mehr würken muß, als alle Gewalt und alle Gründe der Ueberredung würken können. Der ehrwürdige Bischof Alexander von Antiochia führte an einem Festtage seine ganze Gemeinde, Geistliche und Laien, zu der Kirche, wo die Eustathianer ihre Versammlungen hatten. Alle stimmten zusammen in Gebet und Gesang, die ganze Menschenmasse, welche, weil sie die Kirche nicht fassen konnte, sich auf den Straßen ausbreitete. Andacht und Bruderliebe kamen zusammen, die Herzen waren Eins, ein Fest der Liebe wurde gefeiert und der Spaltung wurde nicht mehr gedacht [1]).

1) Theodoret. V, 35.

Um wieder zu dem Zeitpunkte zurückzukehren von dem wir ausgingen; so zog Gregor damals, hingenommen von dem Unwillen darüber, daß seine Collegen auf solche Weise ihren Privatleidenschaften das Beste der Kirche aufgeopfert hatten, sich ganz von den öffentlichen Verhandlungen, die durch so viele unreine Triebfedern getrübt waren, zurück. Als nachher die egyptischen und die abendländischen Bischöfe ankamen, welche zu der antimeletianischen Parthei gehörten, zeigten sich diese deshalb, weil Gregor Freund des Meletius war, dann, weil er von demselben ordinirt worden und aus manchen andern Gründen, mit der Ernennung des Gregor zum Patriarchen von Constantinopel unzufrieden. Sie konnten wenigstens einen scheinbaren Grund des Rechts gegen die Gültigkeit seiner Ernennung anführen, daß er nämlich auf alle Fälle als früher zum Bischof einer andern Gemeinde (sey es zu Nazianz oder zu Sasina) eingesetzt, angesehen werden und daher zufolge den Kirchengesetzen nicht nach einem andern Bisthume versetzt werden könne. Welches Kirchengesetz (s. B. I.) im Orient freilich ohne so triftige Gründe, wie hier angeführt werden konnten, oft genug verletzt wurde, und was sicher von Seiten der Orientalen, wenn man sich darauf berief, nur zum Vorwand für andre Interessen dienen mußte. Mehr konnte es der römischen Kirche, welche in der Beobachtung dieses Kirchengesetzes strenger war, mit der Berufung auf dasselbe Ernst seyn. Gregor von Nazianz hatte aber keine Lust sich in einen profanen Streit über ein glänzendes Kirchenamt einzulassen. Er bat den Kaiser und die Bischöfe um die Entlassung von diesem Amte, indem er sich gern, wie ein Jonas für das Schiff der Kirche aufopfern wolle, wenn gleich

vielleicht diese Bitte Anfangs so ernstlich nicht gemeint war. Da ihm seine Bitte sogleich allgemein bewilligt wurde, was er wohl nicht erwartet hatte und was ihn kränkte, hielt er vor dem versammelten Concile der hundert und funfzig Bischöfe eine Abschiedsrede, in welcher er den weltlichgesinnten Bischöfen manche derbe Wahrheit sagte. Der Bischof Gregor von Nyssa scheint nun durch die Ueberlegenheit seines wissenschaftlichen Geistes besondern Einfluß auf die dogmatischen Verhandlungen des Concils erlangt zu haben. Das Resultat derselben war, daß, wie es durch die bisherigen Kämpfe vorbereitet worden war, das der orientalischen Kirche früherhin aufgedrungene und daher von ihr zurückgewiesene nicänische Symbol, jetzt von einer großen Zahl derselben freiwillig aufgenommen wurde und in derselben einen allgemeineren Eingang fand. In den Provinzialstädten, wo die Dogmatisirsucht nicht so sehr vorherrschte, mochte der Uebergang von dem Arianismus zur nicänischen Lehre oft auf eine sehr unmerkliche Weise erfolgen. Denn wenn das Volk Christus von den Kanzeln „Gott und Sohn Gottes, den vor aller Zeit Gezeugten" nennen hörte, so legte es in diese Worte nach seinem christlichen Gefühle mehr hinein, als von den arianischen Predigern, ihrem Ideenzusammenhange gemäß, in den das Volk nicht einging, gemeint worden war, wie Hilarius davon sagte: „die Ohren der Zuhörer sind frömmer als die Herzen der Prediger;" wenn nun homousianische Prediger an die Stelle der arianischen traten, bemerkte das Volk keine große Veränderung [1]).

---

1) Hilarius Pictav c. Auxentium liber §. 6. Hoc putant illi

Das nicänische Symbol entfernte sich in der neuen Form, in welcher es hier bekannt gemacht wurde, nur wenig von dem ursprünglichen. Die wichtigste Veränderung war ein Zusatz in der Lehre vom heiligen Geiste, welcher durch die weiter fortgeschrittene Ausbildung der Kirchenlehre herbeigeführt worden war, was uns, auf die Geschichte dieser Lehre, deren Ausbildung mit zur vollkommenen festen Gestaltung der Dreieinigkeitslehre gehörte, jetzt zuerst einen Blick zu werfen, veranlaßt.

Was die Lehre vom heiligen Geist betrifft, so dauerte es noch längere Zeit, bis der Begriff von der Wesenseinheit auch in der Anwendung auf diesen Theil des christlichen Gottesbewußtseyns consequent durchgebildet wurde. Das Subordinationssystem mußte sich natürlich auch auf diese Lehre verhältnißmäßig verbreiten, wie dies bei den Kirchenlehrern der vorigen Periode sich zeigte. Die Ansicht des Origenes war auch von dieser Seite in der orientalischen Kirchenlehre die vorherrschende, bis sie durch die consequente Entwickelung und den Sieg der Lehre vom Homousion verdrängt wurde. Merkwürdig ist es, daß auf dem nicänischen Concile die Lehre vom heiligen Geist nur in so allgemeinen Bestimmungen ausgesprochen wurde. Der Gegensatz gegen die Lehre des Arius hätte doch eine genauere Bestimmung hier veranlassen können, denn wie Arius den heiligen Geist als das erste der durch den Sohn Gottes hervorgebrachten

---

fidei esse, quod vocis est. Audiunt Deum Christum, putant esse, quod dicitur. Audiunt filium Dei, putant in Dei nativitate inesse Dei veritatem. Audiunt ante tempora, putant id ipsum ante tempora esse, quod semper est. Sanctiores aures plebis, quam corda sunt sacerdotum.

Geschöpfe betrachtete, so setzte er zwischen dem Sohne und dem heiligem Geiste denselben Abstand, welcher zwischen dem Vater und dem Sohne statt finde [1]). Aber dieser Punkt hatte für die dogmatische Polemik noch kein so großes Interesse, und auch würden Viele, welche sich dazu verstanden, das Homousion in Beziehung auf den Sohn Gottes zu unterzeichnen, doch Bedenken getragen haben, diese Bestimmung auf den heiligen Geist auszudehnen. Die Einheit des christlichen Gottesbewußtseyns war hier in der Begriffsauffassung noch so wenig durchgedrungen, daß Gregor von Nazianz noch im J. 380 sagen konnte: „Einige unserer Theologen halten den heiligen Geist für eine gewisse Würkungsweise Gottes (wie Lactantius in der vorigen Periode), Andre für ein Geschöpf Gottes, Andre für Gott selbst, Andre sagen, sie wüßten selbst nicht, welches von Beiden sie annehmen sollten, aus Ehrfurcht vor der heiligen Schrift, die sich nicht deutlich darüber erkläre." Hilarius von Poitiers hielt es für das Beste, nur bei der einfachen Schriftlehre vom heiligen Geiste stehen zu bleiben, welche ihm zu genauen dialektischen Bestimmungen dieser Lehre keinen Stoff zu geben schien. Er glaubte in der heiligen Schrift keine so genaue Bestimmungen über das Verhältniß des heiligen Geistes zum Vater zu finden, wie er sie über das Verhältniß des Sohnes fand, den Namen Gott, meinte er, von dem heiligen Geist nirgends ausdrücklich gebraucht zu finden, und er wagte ihn daher nicht ausdrücklich so zu nennen; aber doch schien ihm dies schon viel zu sagen, wenn der heilige Geist der Geist Gottes genannt, von ihm

1) S. Athanas. orat. I. c. Arian. §. 6.

ihm gesagt werde, daß er die Tiefen der Gottheit erforsche. Wohl wurde er inne, wie er sich auf die ihm eigenthümliche originelle Weise darüber aussprach, daß dem Wesen Gottes nicht fremd seyn könne, was in die Tiefen desselben eindringe [1]). Wenn Einer uns fragt — sagt er — was der heilige Geist sey, und wir wissen ihm weiter nichts zu antworten, als daß er durch den und aus dem sey, durch welchen und aus welchem Alles sey, daß er der Geist Gottes sey, dessen Geschenk an die Gläubigen aber, und diese Antwort mißfällt ihm, so mögen ihm auch die Apostel und Propheten mißfallen, die nur dies von ihm aussagen, daß er sey [2]).

Das System des Eunomius giebt sich auch in dieser Hinsicht als ein todtes, beschränktes, aus der Tiefe des inneren christlichen Lebens keineswegs hervorgegangenes Begriffswesen zu erkennen. Der heilige Geist ist nach dem Eunomius das erste unter den, nach dem Gebote des Vaters, durch die Würksamkeit des Sohnes hervorgebrachten Geschöpfen, welcher Geist, als der erste nach dem Sohne, zwar die Kraft zu heiligen und zu lehren empfangen hat, der göttlichen und der schöpferischen Kraft aber ermangelt. Aber wie ließ sich doch die Kraft zu heiligen, zu erleuchten recht auffassen, wenn man sie nicht auf die göttliche Lebensgemeinschaft, welche den Erlöseten zu Theil wird, zurückführte, und wie ließ sich diese festhalten, wenn man die Kraft zu heiligen und zu lehren von dem Wesen Gottes und von der Kraft des Schaffens trennte? Man er-

---

1) De trinitate l. 12. c. 55. In einer Anrede an Gott: »nulla te, nisi res tua penetrat, nec profundum majestatis tuae peregrinae atque alienae a te virtutis causa metitur.«

2) L. II. de trinitate §. 29.

kennt hier ein willkührliches Spalten der Begriffe, welches mit der Einheit des christlichen Lebens im Widerspruche stand. Diese Einheit trat aber, im Gegensatze gegen den Arianismus, von Anfang an bei dem systematisch consequenten Athanasius hervor. Er wurde, diese Lehre besonders und ausführlich zu entwickeln, veranlaßt, da Manche der Semiarianer im Begriffe waren, das Homousion, nach ihrem Sinne es sich erklärend, anzunehmen, und sich nur nicht entschließen konnten, diese Bestimmung auf den heiligen Geist anzuwenden. Dieser erschien ihnen als ein durch den Sohn geschaffener, als Werkzeug zur Vollziehung der göttlichen Absichten, gleich wie die Engel, dienender Geist. Gegen Solche suchte Athanasius zu zeigen, daß man nur dann dem Arianismus consequenterweise entsage, wenn man in der Trias nichts dem Wesen Gottes Fremdartiges, wenn man nur Ein mit sich selbst übereinstimmendes, Ein sich selbst gleiches Wesen in derselben anerkenne. Er berief sich, um die Gottheit und Gleichwesenheit des heiligen Geistes zu beweisen, auf die Zeugnisse der heiligen Schrift und auf die Zeugnisse des allgemeinen christlichen Bewußtseyns, den Inhalt von beiden Zeugnissen entwickelnd. „Wie könnte das, was durch nichts Anders geheiligt wird, was selbst die Quelle aller Heiligung für alle Geschöpfe ist, mit den Wesen gleichartig seyn, welche durch dasselbe geheiligt werden? In dem heiligen Geiste empfangen wir die Gemeinschaft mit Gott, die Theilnahme an einem göttlichen Leben; dies könnte aber nicht der Fall seyn, wenn der heilige Geist ein Geschöpf wäre. So gewiß wir durch ihn des göttlichen Wesens theilhaft werden, muß er selbst mit

dem göttlichen Wesen Eins seyn [1]). So wie wer den Sohn gesehen hat, den Vater sieht, so hat, wer den Sohn hat, auch den heiligen Geist, und wer den heiligen Geist hat, auch den Sohn und ist ein Tempel Gottes. So wie der Sohn, da er in dem Vater, und da der Vater in ihm ist, kein Geschöpf seyn kann, so kann auch der heilige Geist kein Geschöpf seyn, da er in dem Sohne und da der Sohn in ihm ist [2]). Seit dieser Zeit wurde die Gleichwesenheit des heiligen Geistes mit dem Vater und Sohne von den bedeutendsten Kirchenlehrern des Orients, wie von einem Basilius von Cäsarea, einem Gregor von Nazianz, einem Amphilochius, Didymus vertheidigt, und endlich ging diese Lehre auch in Synodalbestimmungen über. Nachdem das schon erwähnte alexandrinische Concil und ein illyrisches vom J. 375 [3]) hier vorangegangen waren, wurde in die neue Form, welche das nicänische Symbol durch das zweite allgemeine Concil zu Constantinopel erhielt, auch die Ausdehnung des *ὁμοουσιον* auf die Lehre vom heiligen Geiste aufgenommen. Der heilige Geist wurde von diesem nicänisch-constantinopolitanischen Symbole in der biblischen Ausdrucksform bezeichnet als „der vom Vater ausgehende Geist, der regierende, lebendigma-

---

1) Ep. I. ad Serapion. §. 24. „εἰ δε θεοποιει, οὐκ ἀμφιβολον, οτι ἡ τουτου φυσις θεου ἐςι.“

2) S. Athanas. ep. I. III. IV. an den Bischof Serapion von Thmuis.

3) Welches zuerst das ὁμοουσιον auch auf die Lehre vom heiligen Geiste ausdehnte.

chende, der mit dem Vater und Sohne zugleich angebetet und verehrt werde" [1]).

An jene zuerst angeführte Formel schloß sich späterhin eine Differenz zwischen den beiden Haupttheilen der Kirche, der orientalischen und der occidentalischen, an, deren Keime wir schon in dieser Periode entdecken.

In der orientalischen Kirche nämlich wurde es die herrschende Anschauungsweise, Gott den Vater zu betrachten als „die alleinige würksame Ursache (die causa efficiens) von allem Seyn, den Logos als das offenbarende und vermittelnde Princip und den heiligen Geist als das vollendende göttliche Princip in der Schöpfung. Gott der Vater würkt Alles durch den Sohn im heiligen Geiste" [2]). Damit

---

1) το κυριον, το ζωοποιον, το ἐκ του πατρος ἐκπορευον, συν τῳ πατρι και τῳ υἱῳ συμπροσκυνουμενον και συνδοξαζομενον.

2) Athanas. c. Serapion. l. I. c. 24. Der Vater schafft und erneut Alles durch seinen Logos im heiligen Geiste. Basil. Caesar. de Sp. S. c. 16. Durch den Willen des Vaters haben alle Geister das Daseyn empfangen, durch die Würksamkeit des Sohnes werden sie zum Daseyn gebracht, durch die Gegenwart des heiligen Geistes in ihrem Daseyn vollendet, nicht τρεις ἀρχαι, sondern μια ἀρχη, δημιουργουσα δι' υἱου και τελειουσα ἐν πνευματι. Gregor von Nyssa T. III. de baptismo Christi stellt den Vater dar als die ἀρχη, den Sohn als δημιουργος, das πνευμα als das τελειωτικον των παντων; Basilius von Cäsarea sucht im 38. Briefe zu zeigen, wie man von den Würkungen Gottes im Menschen stufenweise zu der Idee der Trias aufsteigen müsse. Alles Gute, was durch die Kraft Gottes in uns gewürkt wird, erkennen wir als die Würkungen des heiligen Geistes. Davon geht man über zu der Idee des Urhebers alles des Guten, was durch den heiligen Geist in uns gewürkt wird, was der Sohn Gottes ist; aber er ist nicht die

hing es nun auch zusammen, daß man in der orientalischen Kirche die Einheit des göttlichen Wesens darauf gründete, daß Gott der Vater anerkannt werde als „das alleinige würksame Princip (die μια ἀρχη), von dem alles Andre abgeleitet sey, von welchem der Sohn erzeugt worden, und von dem der heilige Geist ausgehe, der durch den Sohn und im heiligen Geiste Alles würke.“ Diese so mit der Anschauungsweise der orientalischen Kirche verknüpfte Formel: „daß der heilige Geist vom Vater ausgehe,“ wurde besonders hervorgehoben und festgehalten im Gegensatze gegen die Lehre der Pneumatomachen, „daß der heilige Geist sich nicht, gleichwie der Sohn, zu dem Wesen Gottes verhalte, sondern ein Geschöpf des Sohnes sey.“ Die Antithese gegen diese Lehre wurde so ausgedrückt, „daß der heilige Geist nicht auf eine abhängige Weise sein Wesen vom Sohne ableite, sondern sich auf gleich unmittelbare Weise zu dem Vater, als der gemeinsamen Grundursache, verhalte, daß wie der Sohn vom Vater gezeugt sey, also der heilige Geist vom Vater ausgehe.“

Was hingegen die Entwickelung dieser Lehre in der abendländischen Kirche betrifft, so glaubte man besonders seit der schärferen dialektischen Durchbildung des Begriffs von der Wesenseinheit in der Trias durch Augustinus, um denselben consequent festzuhalten, nothwendig die Folge daraus ziehen zu müssen, daß wie der Sohn Gottes in Allem gleichen Wesens mit dem Vater sey, und wie der Vater dem Sohne Alles mitgetheilt habe, also auch der heilige

---

höchste Grundursache (ἀρχη), sondern das ist der Vater, so steigen wir vom Sohne zum Vater auf.

Geist vom Sohne wie vom Vater ausgehe. Es ist nicht ein verschiedener Geist, der Eine des Vaters, der Andre des Sohnes, sondern Ein Geist Beider, wie er in der heiligen Schrift bald der Geist des Vaters, bald der Geist des Sohnes genannt wird; wie könnte es also anders seyn, als daß er, der Geist Beider, von Beiden ausgeht? [1]). Wie man das Homousion im Gegensatze gegen den Arianismus hervorhob, so glaubte man auch in demselben Gegensatze diese Bestimmung, daß der heilige Geist vom Sohne und vom Vater ausgehe, aussprechen zu müssen, und das Gegentheil erschien als ein Ueberbleibsel des arianischen Subordinationismus [2]). Dazu kam Augustins spekulative Auffassung der Dreieinigkeitslehre, durch welche diese Bestimmung begünstigt wurde, wobei ihn freilich seine Vermischung des Metaphysischen und des Religiösen irre führte; er verpflanzte die Dreieinigkeitslehre, wenn gleich eine tiefe Erfahrung des Christlichen immer bei ihm zum Grunde lag, doch zu sehr von ihrem eigenthümlichen histo-

---

1) S. z. B. Augustin. Tract. 100. in evangel. Joh. §. a quo autem habet filius, ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique, ut etiam de illa procedat Spiritus sanctus, ac per hoc Spiritus sanctus, ut etiam de filio procedat, sicut procedit de Patre, ab ipso habet patre.

2) Alle Zeitvorstellungen und alles dem Subordinationismus Anstreifende fern haltend, wollte Augustin auch die Vorstellung nicht gelten lassen, daß der heilige Geist von dem Vater zum Sohne hin ausgehe, und erst von dem Sohne ausgehe, um die Geschöpfe zu heiligen. »Spiritus sanctus non de patre procedit in filium, et de filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit, quamvis hoc filio pater dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat. l. c.

risch-praktischen Boden auf einen spekulativen und es strafte sich bei ihm die Vermischung zweier fremdartiger Gebiete dadurch, daß er ein Analogieenspiel für Demonstration ausgab. Gott der Vater das göttliche Seyn, der Sohn das Erkennen als ein sich selbst Offenbaren des Seyns, daher der Sohn vom Vater erzeugt, das Wollen, die Liebe als worin sich Seyn und Erkennen umfassen, die Gemeinschaft von Beiden, die Darstellung der göttlichen Einheit, daher der heilige Geist als die Gemeinschaft, die Liebe, in der sich Beide umfassen, von Beiden ausgehend. Und da der heilige Geist die Gemeinschaft Beider bezeichnet, so ist er auch das, wodurch wir der Gemeinschaft mit dem Vater und Sohne theilhaft werden können. Auch in der ganzen Natur, als einer Offenbarung Gottes, glaubte Augustin ein Bild dieser Dreieinigkeit wahrzunehmen, wie überall ein allgemeines Seyn, das eigenthümliche Seyn, die Einheit und Ordnung des Ganzen [1]).

Es kam auch schon zu einem öffentlich ausgesprochenen Gegensatze zwischen beiden Auffassungsweisen, obgleich man von Seiten der abendländischen Kirche nicht die orientalische Kirchenlehre, sondern den Arianismus, und obgleich man von Seiten der orientalischen Kirche nicht die occidentalische Kirchenlehre, sondern die Lehre der Pneumatomachen zum Ziele des Gegensatzes hatte. Doch war dadurch ein

1) Sermo 71. §. 18. In spiritu sancto insinuatur patris filiique communitas. Quod erga cummune est patri et filio per hoc nos habere communionem et inter nos et secum. Serm. 212. Spiritus sanctus, unitas amborum. De trinitat. l. 15. §. 27. Per spiritum sanctum insinuatur caritas, qua invicem se diligunt pater et filius. — Esse, species rei et ordo. Confessio l. 13. c. XI. de vera religione §. 13.

Kampf zwischen beiden Richtungen vorbereitet. So bekämpfte der große syrische Kirchenlehrer Theodor von Mopsuestia in seinem Glaubensbekenntnisse die Vorstellung, daß der heilige Geist nicht sein Wesen unmittelbar von Gott dem Vater ableite, sondern durch den Sohn sein Daseyn erhalten habe [1]). Da Cyrillus von Alexandria in dem neunten seiner Anathematismen das Verdammungsurtheil über diejenigen gesprochen hatte, welche läugneten, daß der heilige Geist Eigenthum Christi sey [2]), sagt Theodoret darauf in seiner Widerlegung dieser Anathematismen: Wenn damit gesagt werden solle, daß der heilige Geist von gleichem Wesen mit dem Sohne Gottes sey und von dem Vater ausgehe, sey dies zuzugeben. Wenn aber damit gesagt werden solle, daß er aus dem Sohn oder durch den Sohn sein Daseyn habe, sey es als gottlos zu verwerfen, und er berief sich dabei auf Joh. 15, 26., 1 Corinth. 2, 12. Theodorus und Theodoret wollten Beide offenbar hier nur eine, die Vorstellung der Pneumatomachen begünstigende Lehre bekämpfen. Dasselbe war von der andern Seite in der abendländischen Kirche der Fall. Als die westgothische spanische Kirche unter dem Könige Reccared von der arianischen Lehre zur nicänischen übertrat, wurde zuerst jene abendländische Auffassungsweise als Zusatz zu dem nicänisch-constantinopolitanischen Symbole aufgenommen [3]). Auf der

1) δια υἱου την ὑπαρξιν εἰληφως.

2) ἰδιον εἰναι του χριστου. Diese Worte gehören ihrer eigentlichen Beziehung nach nicht hierher, sondern nur wegen der Beziehung, welche Theodoret in dieselben hineinlegte, um sie anzuklagen.

3) Spiritus sanctus, qui procedit a patre filioque.

dritten Kirchenversammlung zu Toledo v. J. 589 wurde das Symbol so vermehrt vorgetragen, und das Verdammungsurtheil gesprochen über diejenigen, welche nicht glaubten, daß der heilige Geist vom Vater und Sohne ausgehe, womit offenbar diejenigen gemeint waren, welche der bisher dort herrschenden arianischen Lehre noch anhingen [1]).

Wie wir bemerkten, war die orientalische Kirche der eigentliche Schauplatz für die Streitigkeiten über die Dreieinigkeitslehre, bei denen die abendländische Kirche sich im Ganzen ruhiger verhielt. Die antinicänische Lehre hatte hier nur wenige Vertheidiger gefunden. Der angesehenste unter diesen war Auxentius, Bischof von Mailand, der sich mehr zum Semiarianismus hinneigte und das zu Rimini entworfene Glaubenssymbol vertheidigte. Da der größte Theil seiner Gemeinde mit ihm zufrieden war, so schützte ihn der Kaiser Valentinian seinen Toleranzgrundsätzen gemäß. Nach dem Tode des Auxentius im J. 374 entstand eine heftige Spaltung bei der neuen Bischofswahl. Ambrosius, der als Consularis über die Provinzen Ligurien und Aemilien seinen Sitz zu Mailand hatte, hielt es für nöthig, selbst in die Kirche zu gehen und von der Kanzel das Volk zur Ruhe zu ermahnen. Da rief ein Kind — vielleicht dazu angeleitet — den Namen des Am-

1) Eine Vermittelung zwischen beiden Auffassungsweisen bot die Erklärung Augustins an, daß, wie der Sohn Alles vom Vater habe, aber Alles als ein Mitgetheiltes, in sofern gesagt werden könne, spiritum sanctum principaliter procedere a patre. Augustin. de trinitate l. 15. c. 17. de civitate Dei l. XI. c. 24. und an diese Vermittelung konnte sich auch die Auffassungsweise eines Athanasius und eines Basilius anschließen, s. oben.

brosius aus; und dieses wurde als eine Stimme Gottes für den Ambrosius betrachtet, der sich schon in seinen bürgerlichen Aemtern allgemeine Achtung und Liebe erworben hatte. Man ließ sich durch das Bedenken, daß er erst Katechumen war, nicht zurückhalten. Er wurde zuerst getauft, und später zum Bischofe ordinirt. Die mailändische Kirche kam nachher in mißliche Lagen, in welchen sie durch die Thatkraft und Festigkeit, welche Ambrosius in andern Aemtern und in andern Verhältnissen sich erworben und bewährt hatte, geschützt wurde. Die Kaiserinn Justina, die Mutter des jungen Kaisers Valentinian II. benutzte dessen Unmündigkeit, um dem Arianismus, der unter den Anführern der gothischen Hülfstruppen eifrige Freunde hatte, Eingang zu verschaffen. Hätte Ambrosius nur in Einem Stücke nachgegeben, nur eine seiner Kirchen ihnen eingeräumt, so würden sie wahrscheinlich in ihren Forderungen immer weiter gegangen seyn. Man sagte, der Kaiser habe über Alles zu bestimmen, was in seinem Reiche sey, ihm gehörten die Kirchen. Dagegen behauptete Ambrosius, sie seyen ihm von Gott anvertraut. An seiner Kraft und Festigkeit und seinem überlegenen Ansehn scheiterten die Machinationen der Justina.

Der Semiarianismus und der Arianismus blieben eine Zeit lang herrschend unter den rohen Völkerschaften, besonders germanischer Abstammung, welche in dieser Periode zum Christenthume bekehrt wurden, da sie gleich Anfangs durch Lehrer, die jenen Grundsätzen zugethan waren, unterrichtet worden, die Form, in der sie einmal das Christenthum aufgefaßt hatten, festhielten, und grade diese Form mochte für diese rohe Völker einen bequemen Uebergangs-

punkt bilden. Diese Auffassungsweise der Trinitätslehre mochte ihnen mehr zusagen, als die mehr ausgebildete nicänische. Es scheint in den semiarianischen Theologen, wodurch sie auch vielleicht zu Lehrern der rohen Völker tüchtiger waren, etwas Ausgezeichnetes gewesen zu seyn, daß sie weniger dialektisch geübt, an der einfachen Bibellehre desto treuer festzuhalten, nichts vortragen wollten, was sie nicht mit wörtlichen Zeugnissen aus der Bibel belegen konnten. Daher sie den Vertheidigern des nicänischen Concils häufig den Vorwurf machten, daß sie zur Dialektik, statt zur Bibel, sich wenden müßten, um das Homousion zu beweisen [1]).

Zu den rohen Völkern, unter welchen der Arianismus Eingang fand, gehörten die Vandalen. Als diese vom J. 430 an, das nördliche Afrika in Besitz nahmen, entstand unter ihren Königen Geiserich und Hunnerich manche heftige Verfolgung gegen die Anhänger der nicänischen Lehre.

Die vandalischen Fürsten wollten theils für die Bedrückungen, welche ihre Glaubensgenossen im römischen Reiche erleiden mußten, Rache nehmen, theils waren ihnen diejenigen, welche mit den römischen Christen im Glauben übereinstimmten, verdächtig, theils ließen sie sich durch rohe, fanatische, arianische Geistliche leiten. Der Bischof Victor von Vita in Numidien hat am Ende des fünften Jahrhunderts eine Geschichte dieser Verfolgung geschrieben.

Die neue nicänische Gestaltung der Dreieinigkeitslehre, welche endlich über das ältere Subordinationssystem den

---

1) Der Arianer Maximinus sagt zu Augustin: „si affirmaveris de divinis Scripturis, si alicubi scriptam lectionem protuleris, — nos divinarum Scripturarum optamus inveniri discipuli.“ Augustin. c. Maxim. Arian. l. I. §. 26.

Sieg erhielt, hatte aber auch auf das Ganze der christlichen Gotteslehre einen wichtigen Einfluß. Die Emanationslehre in der Trias ließ überhaupt noch einen Anschließungspunkt für Emanationslehren übrig, und so konnten sich die Fragen über spekulative Kosmogonieen hier anschließen, wie bei dem Origenes. Indem nun aber durch das consequente athanasianische System der scharfe Gegensatz gemacht wurde zwischen dem, was in dem Wesen Gottes gegründet, aus demselben abgeleitet und mit demselben eins ist, wie der Sohn Gottes und der heilige Geist — und dem, was durch einen göttlichen Willensakt aus Nichts [1]) hervorgebracht worden, Allem, was unter dem Begriffe eines Geschöpfes zusammengefaßt werden muß, so wurde dadurch der christliche Schöpfungsbegriff gegen alle Vermischung mit der Emanationslehre verwahrt.

b. Die Lehre von der Person Christi.

Mit der Geschichte der Lehre von dem göttlichen Wesen Christi hängt die Geschichte der Lehre von seiner menschlichen Natur und dem Verhältnisse des Menschlichen zum Göttlichen in seiner Person genau zusammen; denn die entgegengesetzten Richtungen in der Auffassung jener Lehre mußten ihren Einfluß auch auf die verschiedenartige Auffassung dieser Lehre verbreiten. Diejenigen, welche den Begriff von der Gottheit Christi mit größerer Strenge auffaßten, mußten dadurch auch veranlaßt werden, den Begriff von seiner menschlichen Natur schärfer aufzufassen und die Prädikate der göttlichen und der menschlichen Natur schär-

---

1) Ueber den Sinn dieses Ausdrucks s. B. III.

ser von einander zu sondern, um sich gegen die Uebertragung menschlicher Beschränktheit auf das göttliche Wesen Christi verwahren zu können. Hingegen diejenigen, welche den Logos zwar als das vollkommenste unter allen geschaffenen Wesen, aber doch nicht als Gott im eigentlichen Sinne sich vorstellten, hatten daher auch keine Veranlassung, die göttliche und die menschliche Natur in Christo schärfer von einander zu unterscheiden, da ihre Begriffe von der göttlichen Natur Christi die Annahme eines gewissen Beschränktseyns nicht ausschlossen, und die Nichtunterscheidung konnte hier ihrem Systeme sogar förderlich seyn, ihrem Subordinationssysteme manche Beweise geben, welche ihnen durch die Unterscheidung zweier vollständiger Naturen würde entzogen worden seyn. Würklich nahm Arius auch in dieser Hinsicht die ältere, noch unbestimmte und unentwickelte Lehre in der Form, welche sie vor der neuen Entwickelungsstufe hatte, auf welche sie durch Tertullian und besonders durch Origenes erhoben wurde, in sein System auf. Arius und Eunomius [1]) setzten die Menschwerdung des Logos nur in dessen Verbindung mit einem menschlichen Körper. So konnten sie nun alle diejenigen Stellen des neuen Testaments, in welchen sie etwas, eine Beschränktheit Anzeigendes, auf ein Subordinationsverhältniß Hinweisendes von Christus ausgesagt fanden, als Beweis gegen die Lehre von der Wesenseinheit benutzen. Wenn aber bei solchen Stellen die Vertheidiger des Homousion die Unterscheidung der beiden Naturen, nach welcher dies zu erklären sey, ihnen ent-

1) Aus Gregor. Nyss. orat. IV. f. 482. erhellt, daß es in dem Glaubensbekenntniß des Eunomius heißen muß: „οὐκ ἀναλαβοντα ἐκ ψυχης και σωματος ἀνθρωπον."

gegenhielten, so beschuldigten sie dieselben, die wahre persönliche Einheit des Gottmenschen zu läugnen, aus dem Einen Gottessohne und dem Einen Christus zwei Gottessöhne und zwei Christus zu machen [1]). Aehnliches, wie in der vorigen Periode dem Origenes, als dieser zuerst die Lehre von der vollständigen Menschennatur Christi systematischer ausbildete, war zum Vorwurf gemacht worden.

Während daß durch den Arius und Eunomius die ältere Kirchenlehre von der Menschheit Christi erneut wurde, wiederholte sich der ältere Sabellianismus und der ältere Samosatenianismus in den Lehren des Marcellus von Ancyra und des Photinus. Wie wir oben bemerkten, bezog Marcellus Alles, was eine Art von Abhängigkeit, Unterordnung oder Beschränktheit anzuzeigen schien, nicht auf den Logos an und für sich, sondern auf die besondere thätige Würksamkeit desselben [2]), vermöge deren er auch die menschliche Natur Christi in die Gemeinschaft mit sich aufgenommen. Auf diese besondere Würksamkeit, wodurch der göttliche Logos aus dem verborgenen Wesen Gottes gleichsam hervorgetreten, bezog er die ganze menschliche Erscheinung Christi, welche zum Zwecke hatte, Gott in der sinnlichen Natur des Menschen zu offenbaren, den Menschen zu Gott und zur Theilnahme an einem göttlichen Leben zu erheben und ihm den Sieg über das Böse zu verschaffen. Bis zur Erreichung dieses Zweckes dauert das von dieser besonderen Thätigkeit des Logos ausgehende, besondere Reich Christi. So-

---

1) S. Eunomius gegen Basilius. Gregor. Nyssen. c. Eunom. orat. IV. f. 578.

2) Die ἐνεργεια δραστικη του λογου.

bald aber dieser Zweck erreicht worden, sollte Gott diese von ihm ausstrahlende Würksamkeit des Logos wieder an sich ziehen, und jenes damit zusammenhängende, besondere Reich Christi sollte sich wieder auflösen in das Eine allgemeine, ewige Reich Gottes des Vaters, was er aus 1 Cor. 15, 28. erweisen zu können glaubte. Diese ἐνεργεια δραςικη des Logos setzte er aber in nichts anders, als in die Beseelung des menschlichen Körpers, welchen der Logos dadurch sich angeeignet hatte. Es war ihm, wie dem Beryllus von Bostra und dem Sabellius, das ganze persönliche Seyn und Bewußtseyn Christi ein Resultat aus dieser ἐνεργεια δραςικη. Hier mußte ihm nun aber nach seiner Theorie die Frage und die Schwierigkeit auffallen: „Was wird denn aus dem auf solche Weise beseelten und zu einem unvergänglichen Daseyn verklärten Leibe Christi, wenn Gott die von ihm ausgestrahlte Kraft des Logos, welche alles dies würkte, wieder in sich zurückzieht?" Marcellus, der kein dialektischer Systematiker war, der nur das Eine Interesse hatte, die Einheit des christlichen Gottesbewußtseyns festzuhalten, welcher der spekulativen Willkühr und dem zu Vieles bestimmen wollenden Dogmatismus sich immer widersetzte, sich nur an das halten wollte, was er ausdrücklich in der Schrift bestimmt zu finden glaubte, ließ die Schwierigkeit unaufgelöset, indem er erklärte, es sey nicht sicher, hierüber etwas zu bestimmen, weil die heilige Schrift darüber keinen bestimmten Aufschluß ertheile [1]). Aber der mehr dialektische Photinus, welchem die Lehre von dem Seyn Gottes in Christo nicht so wichtig war, konnte sich

1) Euseb. c. Marcell. l. II. c. II. IV.

mit dieser Anerkennung der Schwierigkeit, ohne sie aufzulösen, nicht zufrieden geben, und wie er die samosatenische Auffassungsweise, zu der sich Marcellus unbewußt in seiner Lehre vom Logos hingeneigt, mit Bewußtseyn schärfer aussprach, so schloß er sich auch an dessen Vorstellung von der menschlichen Natur Christi an. Er setzte die ἐνεργεια δραςικη des Logos hier nicht in die dem Leibe Christi mitgetheilte Beseelung, sondern in den erleuchtenden Einfluß desselben auf den aus Seele und Körper bestehenden Menschen Jesus, wodurch dieser über alle andre Propheten und Gottesgesandten hervorragte und zum Sohne Gottes wurde [1]).

Im

1) Diese Vorstellung von der Lehre des Photinus scheint allerdings aus den meisten Berichten der Alten hervorzugehen, und es war diese Irrlehre, welche man mit dem Namen des Photinianismus belegte, wie man seine Lehre auch mit der des Paulus von Samosata zu vergleichen pflegte. Aber es fragt sich doch, ob diese Nachrichten ganz richtig sind. Das Concil zu Sirmium v. J. 351 stellt gegegen Photinus auch dieses Anathema auf: „εἰ τις το ὁ λογος σαρξ ἐγενετο ἀκουων, τον λογον εἰς σαρκα μεταβεβλησθαι νομιζοι ἢ τροπην ὑπομεινηκοτα ἀνειληφεναι την σαρκα.“ Es läßt sich nicht denken, wie dies im Gegensatze gegen eine samosatenische Auffassung gesagt werden konnte; aber wohl paßt es, wenn Photinus, wie sein Lehrer Marcellus und Sabellius das ganze menschliche Seyn Christi aus einer gewissen Einstrahlung des Logos in die σαρξ ableitete. Vielleicht aber unterschied er sich eben dadurch von Marcellus, daß er zwar die so gebildete Persönlichkeit Christi für eine ewig fortdauernde, aber sein Reich nur für ein bis zu einem bestimmten Ziele fortdauerndes erklärte. Die Alten verglichen ja auch zuweilen Photin mit Sabellius; aber freilich, war ihnen der Unterschied zwischen der Lehre des Paulus und des Sabellius nicht

Im Gegensatze gegen diese beiden Richtungen in der Auffassung dieser Lehre, die arianische und die photinianische, bildeten sich nun die beiden Tendenzen in dem dogmatisch-polemischen Interesse, die Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi von der einen, und die wahre persönliche Vereinigung beider Naturen von der andern Seite zu behaupten. Je nachdem die eine oder die andre Tendenz vorherrschte, konnten nun auch Differenzen in der Auffassung der Lehre sich bilden. Doch suchte man Anfangs die Annahme der persönlichen Einheit bei der Vollständigkeit einer in die Verbindung mit dem Logos aufgenommenen Menschennatur als das Wesentliche festzuhalten, wobei manche Differenzen eigenthümlicher Auffassung, unbeschadet der Glaubenseintracht, bestehen konnten [1]). Die angesehensten Kir-

---

klar, und eben dies konnte sie auch zu einer falschen Vorstellung von der Lehre Photins veranlassen.

1) Wie z. B. Hilarius von Poitiers das Eigenthümliche seiner Lehre so ausdrückte: „Christum sibi animam assumsisse ex se et corpus per se," d. h. eine aus seinem göttlichen Wesen auf gewisse Weise abgeleitete, demselben besonders verwandte Seele, und einen durch göttliche Einwürkung auf wunderbare Weise so gebildeten Körper, daß er, wenn gleich der Gestalt nach den übrigen menschlichen Körpern gleich, doch von höherer Natur war, so daß er sich allen sinnlichen Affectionen, denen er nicht durch natürliche Nothwendigkeit unterworfen war, nur aus freiem Entschlusse nach besonderer Absicht zum Heile der Menschen unterzog, κατ' οἰκονομίαν. S. Hilar. de trinitate l. IX et X. Eine der von Clemens Alexandrinus in der vorigen Periode aufgestellten ähnliche Lehre, nach der freilich insbesondre in Beziehung auf das Letzte, das Ideal rein menschlicher Tugend, welches Christus darstellen mußte, um Erlöser der Menschheit und Urheber einer neuen sittlichen Schöpfung in derselben zu

chenlehrer, ein Athanasius, ein Basilius von Cäsarea und ein Gregor von Nazianz bemühten sich, die Glaubenseintracht von dieser Seite zu erhalten und die aufkeimenden Spaltungen zu unterdrücken. Aber schon war der Keim solcher Gegensätze vorhanden, die nicht mehr zurückgedrängt werden konnten, sondern sich unaufhaltsam weiter entwikkeln mußten.

Von besonderer Bedeutung ist der Einfluß der beiden großen Kirchenlehrer Cappadociens, des Gregor von Nazianz und des Gregor von Nyssa auf die Entwickelung dieser Lehre. Wir finden bei ihnen die Fortbildung der durch Origenes gegebenen Richtung. Sie nehmen von dem Origenes die Lehre auf, daß sich der Logos durch die Vermittelung einer vernünftigen menschlichen Seele (einer ψυχη νοερα) mit der sinnlichen Natur verbunden habe. Das Wesentliche dieser Verbindung, die Merkmale der persönlichen Einheit, setzten sie darin, daß der göttliche Logos alle Theile der menschlichen Natur in die Gemeinschaft mit sich aufgenommen und sie durchdrungen habe. Sie behaupteten zwar, daß diese Durchdringung, der Potenz nach, gleich von dem ersten Augenblicke des menschlichen Daseyns vor sich gegangen; aber mit dem Origenes lehrten sie zugleich, daß die Folgen derselben, in Rücksicht auf

---

seyn, nicht recht verstanden werden konnte. Zu dem Zweiten ließ sich Hilarius verführen durch die falsche ascetische Ansicht, welche die Sünde aus der Sinnlichkeit besonders ableitete; bei der erstern Behauptung aber schwebte ihm das Richtige vor, daß die menschliche Natur Christi nicht als eine aus dem natürlichen Entwickelungsgange der sündhaften Menschheit hervorgehende betrachtet werden könne.

alle Theile der menschlichen Natur, sich vollends erst nach Christi Auferstehung entwickelt hätten, daß mit seiner Verherrlichung auch sein Körper zu einem dem göttlichen Wesen analogen Zustand verklärt worden. S. B. I. Abth. 2. S. 1069.

Gegen die Beschuldigung des Eunomius, daß mit der Annahme einer vollständigen Menschennatur in Christo neben der göttlichen eine Zweiheit in ihm gesetzt werde, sagt Gregor von Nyssa: „Allerdings würde eine solche Zweiheit statt finden, wenn in Christo neben der göttlichen Natur eine fremdartige in ihren eigenthümlichen Merkmalen und Eigenschaften bestände. Da aber Alles nach der Analogie der göttlichen Natur umgebildet worden, in welche die menschliche, wie das Holz in das Feuer, aufgegangen, so finde keine solche Unterscheidung mehr statt [1].“ Aus dieser Theorie wurde die Berechtigung zu einer Uebertragung der göttlichen Prädikate auf die menschliche Natur, und umgekehrt, zu einer gegenseitigen Verwechselung der Prädikate abgeleitet [2]). Wie bei dem Gregor von Nyssa die Grundsätze der origenistischen Glaubenslehre überall schärfer hervortreten, als bei dem Gregor von Nazianz, so behauptete er, daß der verherrlichte Körper Christi durch das Aufgehen (die ἀναχρασις) in das Wesen der göttlichen Natur, Schwere, Gestalt, Farbe, Beschränkung, alle Eigenschaften der sinnlichen Natur abgelegt habe; eine eigentlich menschliche Na-

1) Man sieht hier Manches, dem späteren Monophysitismus Analoge. S. Gregor Nyss. orat. IV. f. 589. T. III. 265. Dessen ep. ad Theophilum.

2) Die ἀντιμεθιστασις των ὀνοματων, welche nachher die Ursache so vieles Streites wurde.

tur sey ihm nur während seiner irdischen Erscheinung zuzuschreiben. Er lehrte daher auch eine Allgegenwart der verherrlichten Menschheit Christi: „Auf dieselbe Weise, wie Christus in den überirdischen Regionen ist, ist er auch mit uns in allen Theilen der Welt" [1]).

Im Gegensatze gegen diese aus der origenistischen Theologie abgeleitete Theorie bildete sich das auf den Entwickelungsgang dieser Lehre wiederum besonders einwürkende System des jüngeren Apollinaris, eines durch das Studium der alten griechischen Literatur wissenschaftlich ausgebildeten Mannes aus Laodicea in Syrien, zuletzt Bischof dieser Stadt. Es war das Streben dieses Mannes, die Lehre von einer vollständigen, in die unzertrennliche Einheit mit dem göttlichen Logos aufgenommenen Menschennatur, welche durch den Origenes zuerst systematische Ausbildung und Geltung erhalten hatte, wieder zu verdrängen, und statt dessen die ursprüngliche Lehre, von der Verbindung des Logos bloß mit einem menschlichen Körper, durch eine neue dialektische Begründung und Durchführung fest zu stellen. Es kam bei dem Apollinaris ein christliches Glaubensinteresse mit einem wissenschaftlichen Interesse zusammen. Es war ihm, wie den älteren Patripassianern besonders darum zu thun, dem Glauben dieses unverkümmert zu erhalten, daß ihm in der Erscheinung Christi Gott selbst

1) Milder drückt sich Gregor von Nazianz aus, daß man dem verherrlichten Körper Christi nicht eine eigentlich sinnliche Beschaffenheit, aber auch kein geistiges Wesen (φυσις ἀσωματος) zuschreiben, daß man von der Beschaffenheit seines verherrlichten Körpers (θεοειδέστερον σωματὸς) nichts weiter bestimmen könne. Gregor. Naz. orat. 40. f. 671.

unmittelbar sich offenbare, daß nichts von der unmittelbaren Beziehung auf Gott ihn ausschließe. Dieses schien ihm aber bei jener origenistisch-kirchlichen Auffassung nicht der Fall zu seyn, denn hier schien ihm nicht die unmittelbare Gotteserscheinung in Christo anerkannt, sondern nur ein menschlicher Geist als Organ der göttlichen Offenbarung gesetzt zu werden. Sodann meinte er, daß es der wissenschaftlichen Entwickelung zukomme, das im Kirchenglauben Enthaltene zum klaren Bewußtseyn zu bringen und zu prüfen, ob es auch dem Wesen des reinen Christenthums entspreche, ob sich nicht unvermerkt Jüdisches oder Heidnisches mit dem Glauben der Christen vermischt habe, wie dies leicht geschehe, wenn der Glaube in bewußtloser Entwickelung fortgehe. Durch eine nicht prüfende Leichtgläubigkeit habe sich die Eva verführen lassen [1]). Es lag demnach dieser Erklärung des Apollinaris die Ansicht zum Grunde, es sey die Bestimmung einer wissenschaftlichen Prüfung der kirchlichen Glaubenslehre, das Reinchristliche in derselben von der Beimischung fremdartiger jüdischer und heidnischer Elemente frei zu erhalten, und, wo schon eine solche Vermi-

1) Worte des Apollinaris: „μονον την ευσεβη πιστιν ἀγαθον ἠν νομιζεσθαι (gegen diejenigen, welche sich immer nur auf den Glauben beriefen und alle neuen dogmatischen Untersuchungen, als dem Glauben feindselig, zurückwiesen, gegen Solche will er sagen, daß nicht das Glauben an und für sich schon etwas Gutes sey, sondern es komme erst auf eine Prüfung an, ob auch dasjenige, was man glaube, würklich dem Wesen der christlichen Frömmigkeit entspreche) μηδε γαρ τῃ Ευᾳ συνενεγκειν την ἀνεξεταστον πιστιν, ὡστε προσηκειν και την των χριστιανων ἐξητασμενην εἰναι, μη που λαθῃ ταις των Ἑλληνων ἠ των Ἰουδαιων συνεμπεσουσα δοξαις. Gregor. Nyss. Antirrhetic. adv. Apollinar. §. IV. p. 130.

schung vor sich gegangen, läuternd zu sondern. Wie heilsam würde es für das christliche Leben gewesen, wie viele das reine Christenthum trübende Irrthümer würden auf solche Weise nicht durch die kirchliche Ueberlieferung in die folgenden Jahrhunderte fortgepflanzt worden seyn, wenn man diesen Grundsatz des Apollinaris sich angeeignet, und denselben consequent angewandt hätte!

Apollinaris meinte mit mathematischer Nothwendigkeit darthun zu können [1]), wie man sich die Anschauung von der Person Christi bilden müsse, wenn man ihn consequenterweise als den Gottmenschen anerkennen wolle. „Entweder — sagte er — gegen die Lehre von der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo nach jener vorhin dargestellten Auffassungsform — der Mensch, welcher in die Verbindung mit dem göttlichen Logos aufgenommen worden, behielt seinen sich selbst bestimmenden freien Willen bei, so konnte nimmermehr eine wahre persönliche Vereinigung daraus hervorgehen. So ist der mit freiem Willen begabte Mensch nur ein Organ, durch welches der Logos würkt, ähnlich wie er Propheten und heilige Menschen als Organe sich aneignete [2]). Christus ist nur graduell von andern erleuchteten Gottesgesandten verschieden. Er ist nicht der Gottmensch, sondern nur ein göttlicher Mensch, gleichwie die Gläubigen solche werden, nur ein Gotte zum Organ dienender Mensch [3]). Oder man müsse

---

1) γεωμετρικαις ἀποδειξεσι και ἀναγκαις.

2) σοφια φωτιζουσα νουν ἀνθρωπου, αὐτη δε και ἐν πασιν ἀνθρωποις l. c. 215.

3) οὐχ ὁ ἐπουρανιὸς ἀνθρωπος; ἀλλ' ἐπουρανιου θεου δοχειον l. c. 255. ἀνθρωπος ἐνθεος.

annehmen, daß die menschliche Natur in dieser Vereinigung mit dem göttlichen Logos ihren freien Willen eingebüßt habe. Da dieser nun zum Wesen der menschlichen Natur gehöre, so höre sie, den freien Willen verlierend, auf, eine menschliche Natur zu seyn, und es könne somit auch von einer Verbindung der Gottheit und Menschheit nicht die Rede seyn. Es lasse sich gleichfalls nicht denken, daß Gott der Schöpfer der menschlichen Natur sie dessen, was ihr Wesen ausmacht, berauben und sie somit vernichten sollte [1])."

Apollinaris machte daher seinen Gegnern, indem er sich dieselben Consequenzmachereien gegen sie, wie sie gegen ihn erlaubte, und ihnen Alles das aufbürdete, was ihm, von seinem Standpunkte, aus ihren Principien nothwendig zu folgen schien, den Vorwurf, daß sie, wie Paulus von Samosata und Photin, in Christo nicht den Gottmenschen, sondern nur den göttlichen Menschen anerkennten [2]), daß sie aus dem Einen Christus zwei

---

1) φθορα του αὐτεξουσιου ζωου το μη εἰναι αὐτεξουσιον· οὐ φθειρεται δε ἡ φυσις ὑπο του ποιησαντος αὐτην l. c. 245.

2) το ἀνθρωπον ἐνθεον τον χριστον ὀνομαζειν, ἐναντιον εἰναι ταις ἀποστολικαις διδασκαλιαις, ἀλλοτριον δε των συνοδων, Παυλον δε και Φωτεινον και Μαρκελλον της τοιαυτης διαστροφης καταρξαι. 135. l. c. Von seinem Standpunkte aus verstand er die Worte „ἀνθρωπος ἐνθεος“ und „θειος“ gleichbedeutend, da nach seiner Theorie, ein aus Geist und Leib bestehender Mensch, in dem Gott wohnte, nichts anders seyn konnte, als ein von dem göttlichen Geiste besonders beseelter, göttlicher Mensch. Merkwürdig auch, wie falsch er die Lehre seines Zeitgenossen, des Marcellus von Ancyra auffaßte, s. oben.

Personen, zwei Gottessöhne, einen eigentlichen und einen uneigentlichen Gottessohn, machten [1]).

Die Lehre von Christus, als dem Gottmenschen, hielt Apollinaris für die eigentlich charakteristische Grundlehre des Christenthums: daß Christus ein mit Gott verbundener Mensch gewesen, in göttlicher Kraft Wunder verrichtet habe, das — meinte er — könnten auch Juden und Heiden zugeben, wie die Juden ja Solches von dem Elias sagten; aber der Glaube an den Gottmenschen sey das, was den Christen mache [2]).

Aber wie realisirte sich nun Apollinaris von seinem Standpunkte aus die Idee des Gottmenschen, die ihm so wichtig war? Zwei in ihrer Vollständigkeit verharrende Wesen — dachte er — können sich nie zu einem Ganzen verbinden, aus der Verbindung der vollständigen Menschennatur mit der Gottheit konnte nimmer Eine Person werden [3]), insbesondre konnte die vernünftige Seele des Menschen nicht in die Gemeinschaft des göttlichen Logos zur Bildung einer Person aufgenommen werden. Das war die negative Seite von der Lehre des Apollinaris; was aber die positive betrifft, so hängt diese mit der eigenthümlichen Anthropologie desselben genau zusammen. Er nahm mit vielen Andern seiner Zeit an, daß die menschliche Natur aus dreien Theilen bestehe, der vernünftigen Seele, welche das Wesen der menschlichen Natur aus-

---

1) Einen φύσει und einen bloß θέσει υἱός. S. l. c. S. 209. S. 185. 232.

2) l. c. p. 184.

3) Ein Hauptsatz des Apollinaris: „εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν" l. c. 223.

macht [1]), der thierischen Seele, dem animalischen Lebensprincip [2]), und dem Körper, zwischen welchem und dem Geiste jene Seele das Vermittelnde ist. Der Körper hat an und für sich keine Begehrkraft; aber diese mit ihm verbundene Seele ist die Quelle der vernunftwiderstrebenden Begierden. Auch bei dem Paulus glaubte Apollinaris diese Seele bezeichnet zu finden, da wo von einem Begehren des Fleisches wider den Geist die Rede ist [3]). Der menschliche wandelbare Geist war zu schwach, um diese widerstrebende Seele sich zu unterwerfen, daher die Herrschaft der sündhaften Begierden. Zur Erlösung der Menschheit von der Herrschaft der Sünde mußte daher ein unwandelbarer göttlicher Geist, der Logos selbst, mit diesen beiden Theilen der menschlichen Natur sich verbinden. Zu dem Wesen jener niederen Seele gehört es nicht, wie zum Wesen der höheren Seele, daß sie sich selbst bestimmt, sondern im Gegentheile, daß sie von einem höheren Princip bestimmt und regiert wird; nur war der menschliche Geist zu schwach dazu; die Bestimmung der menschlichen Natur wird daher realisirt, indem der Logos, als unwandelbarer göttlicher Geist, diese niedere Seele beherrscht, und so die Harmonie zwischen dem Niederen und dem Höheren in der menschlichen Natur herstellt [4]).

---

1) ψυχη λογικη, πνευμα, νους.

2) Der ψυχη ἀλογος.

3) l. c. p. 138.

4) Der νους seiner Natur nach, das αὐτοκινητον, die ψυχη ἀλογος, das ἑτεροκινητον. Οὐκ ἀρα σωζεται το ἀνθρωπινον γενος δι᾽ ἀναληψεως νου και ὁλου ἀνθρωπου, ἀλλα δια προσληψεως σαρκος, ᾗ φυσικον μεν το ἡγεμονευεσθαι, ἐδειτο δε ἀτρεπτου νου, μη ὑποπιπτοντος αὐτῃ δια ἐπιστημοσυνης ἀσθενειαν, ἀλλα συναρμοζοντος αὐτην ἀβιαστως ἑαυτῳ.

Auf solche Weise meinte **Apollinaris** alle bei der andern Auffassung statt findenden Schwierigkeiten vermieden und gezeigt zu haben, wie man sich Göttliches und Menschliches in Christo vereinigt zu persönlicher Einheit denken müsse. Christus, wie jeder Mensch bestehend aus dreien Theilen, aus Geist, Seele und Körper, nur mit dem Unterschied, daß die Stelle des schwachen wandelbaren Geistes ein unwandelbarer, göttlicher Geist bei ihm vertrat; darum ist aber auch Christus der Gottmensch, der himmlische Mensch, welcher Name ihm sonst nicht zu Theil werden könnte. Diesen Unterschied zwischen Christus und den übrigen Menschen glaubte **Apollinaris** auch in dessen Leben deutlich nachweisen zu können. Alle menschliche Entwickelung ist eine fortschreitende, sie geht aus Kampf und Anstrengung hervor, weil eben der menschliche Geist ein wandelbarer ist, welcher nur nach und nach die niedere Seele sich zu unterwerfen suchen kann. Aber nichts der Art finden wir bei Christus, der von Anfang an durch seinen übermächtigen, göttlichen Geist die niedere Seele beherrschte [1]. Die Verbindung des göttlichen Logos mit einer **vollständigen Menschennatur** geschieht erst bei den einzelnen Gläubigen, welche durch die Gemeinschaft mit dem Gottmenschen an seinem Siege über die Sünde, seiner Beherrschung der niederen Seele Theil nehmen [2]. Bei dieser Auffassungs-

---

1) Der Schluß des **Apollinaris**: „οὐδεμια ἀσκησις ἐν Χριστῳ, οὐκ ἀρα νους ἐστιν ἀνθρωπινος l. c. 221.

2) ἐν τῃ ἑτεροκινητῳ και ὑπο του θειου νου ἐνεργουμενῃ σαρκι τελειται το ἐργον, ὁ ἐστι λυσις ἁμαρτιας, μεταλαμβανει δε της λυσεως ὁ ἐν ἡμιν αὐτοκινητος νους, καθ᾽ ὁσον οἰκειοι ἑαυ-

weise glaubte Apollinaris den Vortheil zu haben, daß er, unbeschadet der unveränderten Eigenschaften aller Theile der menschlichen Natur, welche der Logos zur Verbindung mit sich aufgenommen, doch die Einheit der Person, und als Merkmale derselben die Verwechselung der Prädikate behaupten konnte [1]). Er liebte solche Ausdrücke, die dem biblischen Sprachgebrauche ganz zuwider sind und die erst in dieser Zeit sich zu verbreiten anfingen: „Gott ist gestorben, Gott ist geboren worden" [2]). Er behauptete, daß der mit dem Logos zu Einer Person verbundenen, sinnlichen Natur Anbetung gebühre [3]), was hingegen diejenigen, welche eine vollständige Menschennatur Christo beilegten, nicht behaupten könnten, ohne noch ein viertes Wesen zu der Dreieinigkeit hinzuzufügen. Seinen Gegnern gab er nun Schuld, daß sie eine Verwandlung des Körpers Christi, eine der Natur desselben widerstreitende Vergöttlichung annehmen, die wahre Vereinigung der Gottheit und der Menschheit erst als Resultat der Auferstehung Christi setzen müßten [4]), wozu die oben dargestellte Auffassungsweise des Gregor von Nyssa und andrer in der origenistischen Schule gebildeten Theologen besonders Veranlassung gab. Er bestritt die Theorie von der menschlichen Allgegenwart Christi, indem er lehrte, daß Christus, obgleich er seinem Körper nach im Himmel, doch, sei-

---

τον χειστ. p. 221. Bei Christus nur προσληψις σαρκος, in den einzelnen Gläubigen αναληψις ολου ανθρωπου.

1) Die αντιμεθιστασις των ονοματων.

2) S. l. c. 264.

3) l. c. 241.

4) S. l. c. S. 277. 284.

nem mit dem Körper vereinigten göttlichen Wesen nach, mit den Gläubigen überall sey [1]).

Nach diesem Zusammenhange der Ideen des Apollinaris scheint es, daß er, gleichwie die älteren Patripassianer, das ganze Seyn Gottes, als das Beseelende des menschlichen Körpers, dem es einwohnte, sich dachten, also auch das ganze Seyn des göttlichen Logos, als das Beseelende in der menschlichen Natur Jesu, sich gedacht hätte. Dann läßt es sich aber schwer erklären, wie einem Manne von seinem Scharfsinne nicht die so großen Schwierigkeiten bei dieser Annahme auffallen mußten. Doch nach einer Aeußerung des Apollinaris könnte es scheinen, daß er, indem er diesen Schwierigkeiten ausweichen und die Sache sich anschaulich machen wollte, unwillkührlich an die Ideen des Beryllus von Bostra und des Sabellius anstreifte, und in die Anschauung von der Persönlichkeit Jesu, als einer nicht mit dem ganzen Seyn des Logos zusammenfallenden, sondern aus einer gewissen Einstrahlung des Logos in den menschlichen Körper gebildeten, hineingerieth [2]).

---

1) ὅτι και ἐν οὐρανῳ ὀντος του σωματος, μεθ᾽ ἡμων ἐϛι μεχρι της συντελειας του αἰωνος. c. 59. S. 286.

2) Es ist die Aeußerung des Apollinaris, welche sich bei Gregor von Nyssa c. 29. findet, und welche auch diesem dunkel erschien. Zu den Worten Christi in dem johanneischen Evangelium: „Mein Vater würket bisher und ich würke auch" sagt er, daß Christus hier seine Würksamkeit mit der des Vaters, dem Geiste nach, gleich setze, dem Fleische nach aber, unterscheide (διαιρων μεν την ἐνεργειαν κατα σαρκα, ἑξισων δε κατα πνευμα). Sodann sagt er, dieser Ausdruck bezeichne von der einen Seite die Gleichheit, der

Apollinaris hatte nicht die Absicht, sich von der katholischen Kirche loszureißen und eine besondere von der alten Kirchenlehre verschiedene Theorie, eine besondere Sekte zu stiften; denn er war überzeugt, daß das Wesen der Kirchenlehre nur in seiner Theorie auf consequente Weise ausgesprochen sey, daß die Auffassungsweise, welche von der origenistischen Schule ausgegangen war, mit sich selbst im Streite sey. So konnte er durch seine Abgeordneten mit

---

Macht nach, von der andern Seite die Unterscheidung der Würkungsweise, dem Fleische nach, vermöge welcher er Joh. 5, 21. nicht Alle lebendig machte, sondern diejenigen, welche er wollte („ὅπερ ἔχει την ἐν δυναμει παλιν ἰσοτητα και την κατα σαρκα της ἐνεργειας διαιρεσιν, καθ' ἣν οὐ παντας ἐζωοποιησε, ἀλλα τινας, οὓς ἠθελησεν“). Hier setzt doch Apollinaris deutlich eine Unterscheidung zwischen der unbeschränkten, unendlichen Würksamkeit des Logos an und für sich, und der beschränkten, durch das Seyn im Fleische afficirten Würksamkeit desselben. In sofern Christus seines Einsseyns mit Gott sich bewußt ist, schreibt er sich die Macht zu, wie der Vater Allen Leben mitzutheilen, in sofern sein Seyn ein durch die σαρξ bedingtes ist, ist er sich bewußt, nur auf beschränkte Weise auferwecken zu können (was Apollinaris ohne Zweifel von der leiblichen Auferweckung verstand.) Also der Logos offenbart sich hier nicht, wie es an und für sich seinem göttlichen Wesen, sondern wie es seiner, durch die von ihm vernünftig beseelte σαρξ bedingten und bestimmten Offenbarungsform entspricht. Aber diesen Punkt in seinem Systeme machte er sich selbst wahrscheinlich nicht klarer. Hätte er sich das mit Bewußtseyn zur Klarheit entwickelt, was dieser seiner Anschauungsweise zum Grunde lag, so würde er genöthigt worden seyn, Manches aufzugeben, was ihm festzuhalten gerade besonders wichtig war. Es begegnen einander hier streitende Elemente in seinem Systeme.

Aufrichtigkeit die Bestimmungen unterzeichnen lassen, welche von der erwähnten, zu Alexandria im J. 362 gehaltenen Synode, im Gegensatze gegen die oben dargestellte arianische Lehre von der menschlichen Natur Christi, festgestellt wurden. Er ließ jene Bestimmungen unterzeichnen, nach welchen die Annahme eines Körpers ohne Seele und Geist (eines σωμα ἀψυχον και ἀνοητον) in Christo verdammt wurde, denn er nahm ja auch eine mit dem Körper zusammengehörende Seele, auch einen die Seele beherrschenden Geist in Christo an. Er meinte, daß Alles dies erst nach seiner Theorie auf eine haltbare, mit der Idee vom Gottmenschen übereinstimmende Weise festgestellt werde [1]). Da aber Apollinaris offener mit seiner Lehre hervortrat, und auf eine unwiderlegliche Weise bewiesen zu haben meinte, was zur Vollständigkeit des Begriffs vom Gottmenschen gehöre, so behauptete Athanasius gegen ihn, daß der wahre Christus sich nicht von menschlicher Vernunft construiren lasse [2]).

Die Polemik gegen die apollinaristische Lehre veranlaßte, daß man sich den nothwendigen Zusammenhang der Anerkennung einer vollständigen geistigsinnlichen Menschennatur mit der Lehre von dem, was der Erlöser und was Erlösung ist, noch bestimmter in systematischem Zusammenhange vorstellte.

---

1) S. die eigene Erklärung des Apollinaris in seinem Briefe an die Synode zu Diocaesarea. Leontius Byzantin. c. fraudes Apollinaristarum, in Canisii lectiones antiquae T. I. f. 608. ed. Basnage.

2) ὁ ἀληθινος χριστος οὐχ᾽ ὑπο ἀνθρωπινου λογισμου διαγραφηϲεται. adv. Apollinaristas l. I. §. 13.

Athanasius z. B. setzte in seinem Werke gegen den Apollinaris der Lehre desselben wesentlich Folgendes entgegen: „Wie konnte Christus das Vorbild des heiligen Lebens, dem wir nachstreben sollen, für uns darstellen, wenn nicht seine Natur der unsrigen ganz gleichartig war? Er konnte die menschliche Natur nicht in ihrer Vollständigkeit erlösen, ohne daß er alle Theile, aus denen sie besteht, sich angeeignet hatte.“ Er berief sich auf diejenigen Affectionen und Thätigkeiten Christi, welche nur als einer menschlichen Seele zugehörend gedacht werden könnten, wie die Empfindungen der Betrübniß und Todesangst, das Beten, das Herabsteigen in den Hades, zur Erlösung der gefangenen Seelen [1]). Wenn Apollinaris sage, „daß Christus die menschliche Seele nicht frei von Sünde annehmen konnte, ohne sie einer ihre wesentliche Natur zerstörenden Gewalt zu unterwerfen, so führe eine solche Theorie, wodurch die

1) Es ist aber gewiß ungegründet die Meinung, daß der Gegensatz gegen den Apollinarismus, die Aufnahme der Bestimmung von dem descensus Christi ad inferos in das apostolische Glaubenssymbol veranlaßt habe, denn dies mußte vielmehr schon früher im Gegensatze gegen die Gnostiker, welche den descensus Christi ad inferos ganz läugneten, hervorgehoben werden. Apollinaris läugnete dasselbe nicht, wenn gleich seine Gegner ihm vorwarfen, daß diese, wie manche andre zum Wesen der Rechtgläubigkeit gehörende Lehren, sich mit seiner Theorie nicht vereinigen ließen. Wir haben seine eigenen Worte, in welchen er diese Lehre vorträgt, wenn es derselbe Apollinaris ist, welcher in der Catena Nicephori, Lips. 1772. T. I. 1475 citirt wird. Er rechnete diesen descensus zu der Schmach und dem Bittern des Todes Christi.

Sünde als nothwendig in der menschlichen Natur gesetzt werde, zum Manicheismus. Es würde demnach Sünde die Natur des Menschen seyn, Sündenfreiheit mit derselben in Widerspruch stehen. Es sey aber grade das Gegentheil der Fall. Sündenlosigkeit war die ursprüngliche Natur des Menschen, erst vermöge der Verderbniß jener ursprünglichen Natur hat das Böse solche Macht über dieselbe erhalten. Christus hat dieselbe wieder zu ihrer ursprünglichen Freiheit erhoben." Es lag hier dem Streite zwischen beiden Auffassungen ein verschiedener Begriff von der Freiheit zum Grunde, welcher später unter den pelagianischen Streitigkeiten noch mehr zur Sprache kam. Apollinaris faßte den Begriff von der Freiheit als einer Wahlfreiheit auf, Athanasius als den Begriff der Freiheit im Guten, der durch nichts Fremdartiges gestörten sittlichen Entwickelung. Gregor von Nazianz [1]) sagt gegen den Apollinaris: „Christus mußte als Erlöser in der menschlichen Natur erscheinen, nicht etwa bloß deshalb, weil er sich der menschlichen Natur als einer sinnlichen Hülle bediente, und in der sinnlichen Hülle das Göttliche den Menschen nahe bringen mußte, denn so hätte ja jede andre sinnliche Hülle als Organ zur Offenbarung von ihm gewählt werden können; sondern er mußte die menschliche Natur annehmen, um den Menschen zu heiligen; folglich mußte er den ganzen aus Seele und Leib bestehenden Menschen annehmen."

Auch durch öffentliche Synodalbestimmungen wurde der Gegensatz gegen die Lehre des Apollinaris ausgespro-

1) Ep. ad Cledon. und orat. 51.

sprochen, durch abendländische Concilien seit dem Jahre 376 und durch das zweite allgemeine Concilium zu Constantinopel. Doch wurden noch keine neue Bestimmungen der Lehre von der göttlichen und menschlichen Natur in Christo in diesem Gegensatze öffentlich festgestellt.

Anmerkung. Die Fortsetzung der Entwickelungsgeschichte dieser Lehre folgt in der nächsten Abtheilung.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin.

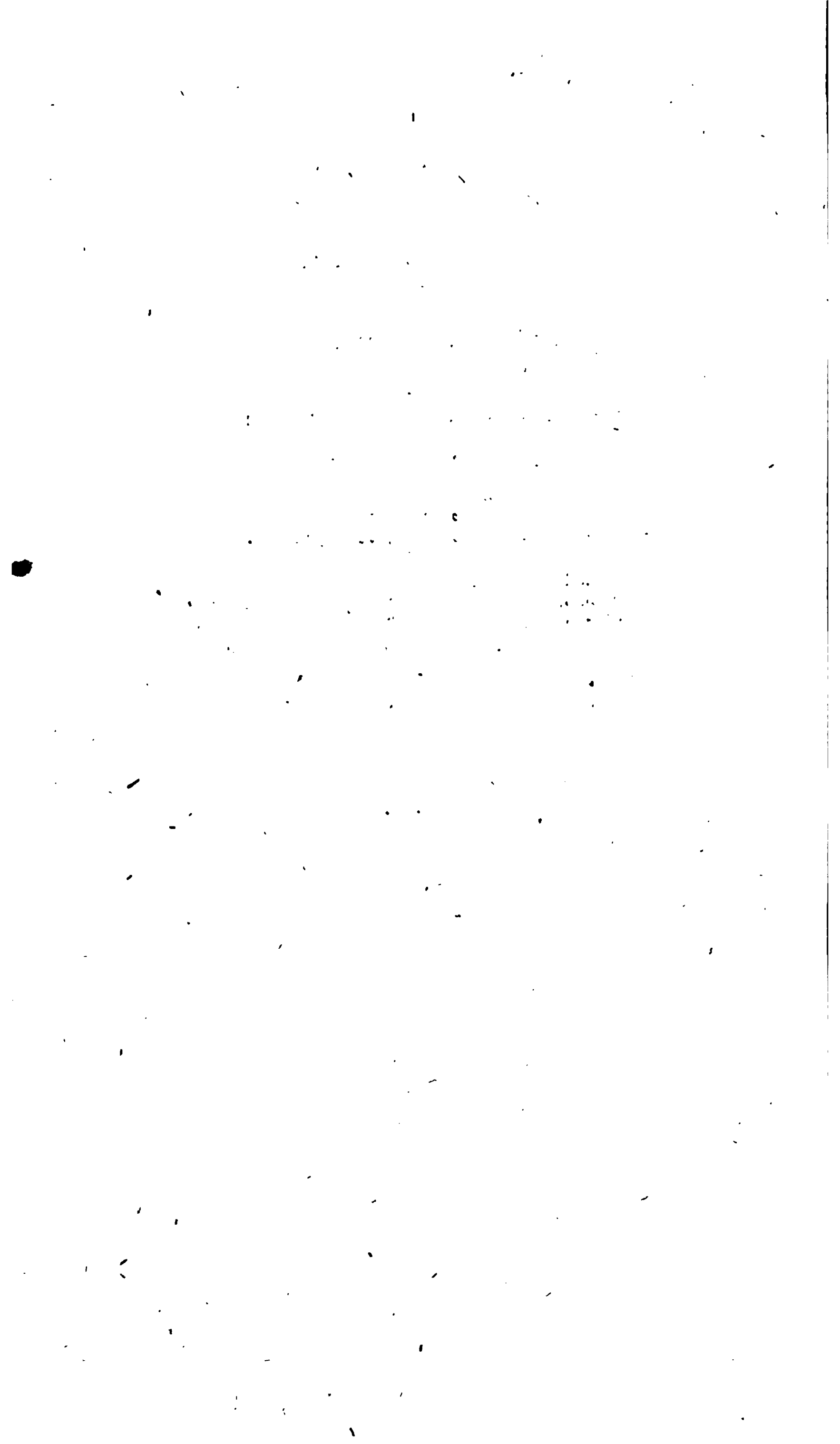
Verbesserungen.

In der ersten Abtheilung dieses Bandes:

S. 92. Z. 7. v. u. l. verachtet statt verehrt.
— 201. Anmerk. 1. l. ῥύσιος st. ῥύσεος.
— 381. — 5. v. u. l. poenitentes st. Catechumenen.

In der zweiten Abtheilung:

S. 498. Z. 14. v. o. l. 352 st. 325.
— 646. — 6. v. u. l. τεσσαρακοστῃ, st. τεσσερακοστῃ.
— 647. — 14. v. u. l. τεσσαράκοντα, st. τεσσεράκοντα.
— 649. — 3. v. u. l. T. IV., st. T. I.
— 606. — 4. v. u. l. lib. I. tract. XIV.
— 650. — 2. v. u. l. 209. §. 3. und 208. §. 1., st. 209. §. 1.
— 666. — 9. v. u. l. S. 26. c. 4., st. 3.
— 668. — 4. v. u. l. 21. c. 6., st. 22. c. 5.



Bücheranzeigen.

Theologische Studien und Kritiken. Eine Zeitschrift für das gesammte Gebiet der Theologie, in Verbindung mit Dr. Gieseler, Dr. Nitzsch, Dr. Lücke herausg. von Dr. Ullmann und Dr. Umbreit. Hamburg, bei Friedrich Perthes.

Die Jahrgänge 1828 und 1829, jeder an 60 Bogen stark, sind nun vollständig erschienen, — sie enthalten Abhandlungen, Aufsätze und Recensionen von den Herren Bäumlein, Bleek, Bretschneider, Crome, Ewald, Förstemann, Gieseler, Gurlitt, Hagenbach, Haßler, Hemsen, Hitzig, Hoßbach, Hupfeld, Jensen, Kopp, Lauf, Lücke, Ad. Müller, Mynstor, Nitzsch, Olshausen, Sack, Schleiermacher, Schneckenburger, Dav. Schulz, Steudel, Ullmann, Umbreit, Usteri, Veesenmeyer, de Wette.

Uebersichten der theologischen Literatur in Dännemark, Frankreich und Holland.

Diese Zeitschrift wird fortgesetzt und von nun an alljährlich auch gegeben: Zusammenhängende kritische Uebersichten von jedem Fach der deutschen theologischen Literatur.

Christliche Apologetik. Versuch eines Handbuchs von Dr. Karl Heinrich Sack, ord. Prof. ꝛc. Hamburg, bei Friedr. Perthes, 1829. S. XVIII. 456. 2 Thlr.

Der Verfasser liefert hier ein Handbuch der wissenschaftlichen Apologetik, welches als eine Ausführung des von ihm im Jahre 1819 herausgegebenen Entwurfs der christlichen Apologetik (Bonn, bei Weber) anzusehen ist. Die Absicht ist eine nähere Zusammenrückung der spekulativen und der historischen Gründe für das Christenthum, so daß beide, durch das Glaubensprincip in Verbindung gesetzt, die Grundwahrheit der christlichen Religion in eigenthümlicher Folge ihrer wesentlichen Begriffe und Thatsachen wissenschaftlich darstellen und vertheidigen. Es kam hier vorzüglich auf einen Standpunkt an, von dem aus, unabhängig von herrschenden Gegensätzen, das Eigenthümliche des Christenthums gründlich und übereinstimmend mit den wissenschaftlichen Forderungen der Zeit aufgefaßt und dargestellt würde. In dieser Hinsicht mußte auf den Begriff und die Thatsachen der Offenbarung, sowie auf die Behandlung der messianischen Weissagungen, besonderer Fleiß verwandt werden, während die Abschnitte von den Wirkungen und den eigenthümlichen Waffen des Christenthums die religiöse Ansicht mit der allgemeinen Geschichtserfahrung in Uebereinstimmung zu bringen bestimmt sind. Das Buch ist nicht für Un-

gelehrte geschrieben; da es aber ein Versuch sein soll, die Berührungen der Theologie mit anderen Wissenschaften bis zu einem gewissen Grade aufzuhellen, so wird es auch für nichttheologische wissenschaftliche Leser nicht ohne Interesse sein.

Homiletisches Magazin über die Sonn- und Festtäglichen Evangelien. In 2 Bänden. gr. 8. Hamburg, bei Friedr. Perthes. 3 Thlr. 12 Gr.

Unter allen Hülfsmitteln, welche unsre homiletische Literatur dem Prediger in so reichem Maaße darbieten, sind unstreitig kurze Winke und Andeutungen über die Behandlung des vorgeschriebenen Textes die zweckmäßigsten. Ihr Bedürfniß wird nicht sowohl von dem angehenden Prediger, als besonders von dem gefühlt, der schon lange Jahre über dieselben Texte predigte, und den Wunsch hegt, dennoch seinen Zuhörern neu zu bleiben. Ihr Gebrauch beschränkt nicht die Eigenthümlichkeit des Predigers, und leicht wird an sie das angeknüpft, was der jedesmaligen Zeit und den verschiedenen Verhältnissen angemessen ist. Dazu kommt, daß es ein großes Interesse gewährt, denselben Text, der auf den ersten Anblick oft unfruchtbar erschien, als eine reiche Quelle natürlich aus ihm abgeleiteter Wahrheiten zu erblicken, und zugleich zu sehen, wie hochbegabte Männer ihm immer noch neue Seiten abzugewinnen und durch die verschiedensten Formen selbst dem Gewöhnlichen und Oftgesagten den Reiz der Neuheit zu geben vermochten.

Zeugniß von Christo, in Predigten gehalten zu Rom und zu Pforte von Heinrich Eduard Schmieder, geistlichem Inspector zu Pforte. Nebst einem lithographirten Blatte, das Altargemälde zu Pforte darstellend. Hamburg, bei Friedrich Perthes, 1829.

Die unter diesem Titel so eben erschienenen, den Herren von Altenstein und Niebuhr zugeeigneten Predigten haben zwar zunächst eine besondere Beziehung auf die beiden merkwürdigen Gemeinen, vor denen sie gehalten sind, aber auch zugleich einen durch den Haupttitel bezeichneten, allgemein gültigen, höchst wichtigen Inhalt. „Die der Zahl nach kleine" — um des Verf. Vorwort selbst reden zu lassen — „in anderer Rücksicht besonders merkwürdige Vereinigung von Gläubigen, die der königl. preuß. Gesandtschaftscapelle zu Rom sich anschließende deutsch-evangelische Gemeine, hat einer allgemeinen Theilnahme sich zu erfreuen. Denn in der That, welchem Freunde des Evangeliums sollte es nicht interessant seyn, wie in der Hauptstadt des Pabstthumes das reine Wort Gottes wieder eingeführt und auf-

gerichtet worden? Und eben so kann die Theilnahme für die Schulanstalt, in deren Kirche der größere Theil dieser Predigten gehalten worden, die Aufmerksamkeit der Lesewelt auf dieselben lenken," — wie der Verf. gleichfalls erwartet, und dem Wunsche vieler Leser entgegengekommen ist: „hier auch manches Oertliche von Pforte zu vernehmen, von dieser alten berühmten ehrwürdigen Schule, an der so vieler Menschen Herzen mit dankbarer Liebe hängen, nach der so vieler Eltern Augen mit besorgter Zärtlichkeit hinblicken." Aber nicht bloß ehemalige und noch abgehende Schüler der Pforte an diesen Ort zu erinnern, und Eltern, die dieser Anstalt Söhne anvertrauen wollen, zu zeigen, „was für ein Unterricht in Beziehung auf Religion den Ihrigen bevorstehe," so wie die Theilnahme des Publicums für die zarte junge Gemeine in Rom in Anspruch zu nehmen, nicht bloß dies ist der Zweck dieser zu Rom und zu Pforte gehaltenen Predigten, sondern „Zeugniß von Christo vor dem gegenwärtigen Geschlechte abzulegen, vor Gläubigen und Ungläubigen, vor Denen, die mich darum lieben, und vor Denen, die mich darum meiden mögen," — wie der Verf. spricht. Er versichert, daß dies „sein ganzer Ernst sey," und bekennt öffentlich, daß „Gott sein Herz überwältiget habe durch das heilige Zeugniß, womit in dem Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi und in der Ausgießung des heil. Geistes die ewige Wahrheit sich selbst bezeuget." Der gläubige oder geneigte Leser, ja auch der ungeneigte, wenn er sein Herz durch das auch in diesen Predigten redende Zeugniß der ewigen Wahrheit öffnen läßt, wird finden nicht nur, daß es dem Verf. ein ganzer Ernst gewesen, sondern auch, daß Gott ihm die Gabe verliehen hat, die Heilswahrheit aus der Tiefe des Bibelwortes zu schöpfen und eben so klar und gründlich, als kräftig und überzeugend zu verkündigen.

Ueber den Seelenfrieden. Den Gebildeten ihres Geschlechts gewidmet, von der Verfasserin. Dritte Auflage mit einer Gedankenlese als Anhang. 8. Hamburg, bei Friedr. Perthes. 1 Thlr. 6 Gr.

Vor mehr als zwanzig Jahren erschien die erste Auflage, und obwohl kein critisches oder öffentliches Blatt auf den Werth dieses Büchleins aufmerksam gemacht hat, wurde dennoch diese dritte Auflage erforderlich.

In der Einleitung wird die Natur des Seelenfriedens dargelegt und daß das Weib, seiner Characteranlage und seiner ganzen äußern Bestimmung nach, vorzüglich zum Besitze des Seelenfriedens geeignet sey. — Dann wird gezeigt, wie das Wesen der Tugend sich ankündige: I. im Character des Weibes, durch Anspruchlosigkeit, Demuth, Sanftmuth, Geduld. II. in den Sitten durch Einfachheit, kindliche Offenheit, Leutseligkeit, ruhige Heiterkeit, geräuschlose Thätigkeit. — Ferner werden die Hindernisse in Erlangung des Seelenfriedens aufgestellt und die Hülfsmittel dagegen.

I. Bei Temperamentsschwächen in lebhaften, in heftigen,

in trägen, in düstern Gemüthern; II. da wo Verstandesirrthümer zu erkennen und wegzuräumen sind zc.

Der ursprüngliche Zweck dieser Schrift war, eine sehr edle junge Frau für das Versinken in verdüsternde Schwermuth zu bewahren. Die Verfasserin, in hohem Alter jetzt noch lebend, hat durch Wandel und That bewährt, was sie lehrt.

Anzeige.

Der Lauf der Zeit.

Ein Gedicht in zehn Gesängen von Robert Pollok A. M. übersetzt von Wilhelm Hey.

Durch diese Uebertragung ist unserer Sprache eine Dichtung angeeignet worden, welche, wie von den Freunden der erhabensten Poesie überhaupt, so insbesondre von religiösen Gemüthern gewiß bald als eine der ausgezeichnetsten Erscheinungen unserer Zeit anerkannt und mit derselben Theilnahme aufgenommen werden wird, die ihr im Vaterlande, Großbritannien, zu Theil geworden ist.

Sie beschäftigt sich mit den höchsten heiligsten Gegenständen. Der Menschheit Fall, das auf's Neue dargebotene Heil, der fortwährende Kampf der Sünde gegen Gott, dann Weltgericht, Weltende, Vergeltung machen den Inhalt derselben aus. Weniger in wunderbaren Schöpfungen der Phantasie, wie seine berühmtesten Vorgänger auf dem Felde der religiös-epischen Poesie, suchte der Dichter seine Größe zu zeigen. Die überirdische Welt, in die er uns führt, ist fast ausschließlich auf das Evangelium gegründet, darnach geschildert, aber mit desto vollerer ansprechenderer Wahrheit. Seine Begeisterung ist sein Glaube; der spricht sich überall in höchster ungehemmter Stärke aus. Und je weniger er sie hervorzuheben suchte, desto herrlicher zeigt sich doch auch seine ganze dichterische Kraft in den Darstellungen des geistigen wie des äußeren Lebens. Da ist kein innerer Zustand, keine Tugend, kein Laster, die er nicht im vollsten Lichte, wie schrecklich dieses, so hinreißend jene, vor die Augen des Lesers stelle. Da ist kaum irgend ein Verhältniß der Menschen auf der Erde, daß er nicht in seiner Bedeutung, seinem Mißbrauch, seinen Folgen, an uns vorüber gehen ließe. Natürlich ist der Ton des Ganzen mehr Trauer, strafender Ernst, an einzelnen Stellen jener scharfe Spott, welcher den bittersten Kummer eines edlen, von der Verdorbenheit der Zeit tiefverletzten, Gemüths bezeichnet. Aber daneben fehlt es auch nicht an freundlichen wohlthuenden Schilderungen aus der Natur, aus dem äußeren Leben der Menschen, aus dem Gemüthe; und wie zum Ersatz für jene Gegenstände des Grauens, bei denen er uns sonst festhalten muß, sind diese mit den leichtesten, anmuthigsten Farben dargestellt; ihre Beschreibung tönt wie Musik in unser Ohr.

Wie in solchen Stellen der Charakter der Sprache Milde und Weichheit ist, so in andern, den meisten, die höchste gedrängteste Kraft, jeden bloßen Putz der Worte verschmähend. Darum sind Bilder nicht sehr häufig, aber dann auch immer wahrhaft angemessen, hier die einfachsten, dort die kühnsten, in wenig Worten, aber nie des vollen Nachdrucks entbehrend. Doch die höchste Kraft, die eigentliche Bedeutung des ganzen Gedichts liegt, wie wir schon sagten, in dem echt evangelischen Glauben, der sich ungesucht auf jeder Seite ausspricht, und der gewiß im Herzen eines jeden Lesers, wenn er überhaupt für das Höhere empfänglich ist, freudigen Einklang finden wird.

Daß der Werth dieser Dichtung in ihrem Vaterlande anerkannt sey, beweist, außer der schnellen Verbreitung, — die Uebersetzung ist nach der fünften Auflage gemacht, welche vier Monate nach der ersten erschien, — auch eine dieser Auflage vorgedruckte Beurtheilung in den Eclectic Review, welche den Course of Time mit Milton's und Dante's unsterblichen Werken vergleicht, und ohne denselben an dichterischer Kraft ihnen nachzusetzen, um seiner innern religiösen Wahrheit willen ihn beiden vorzieht.

Und daß dieses wenigstens nicht bloß ein Vorurtheil des Landsmannes, vielleicht eines Freundes ist, zeigt eine andere Beurtheilung im Stuttgarter Literaturblatt, Mai d. J., welche nach ausführlicher Prüfung des Ganzen, mit ausgewählten Proben, unsern Dichter als den Dante des Protestantismus anerkennt.

Der Uebersetzer hat sich die höchste Treue zur Pflicht gemacht, namentlich auch, um die nachdrucksvolle Gedrängtheit der Sprache nicht zu verwässern, Zeile um Zeile wiederzugeben gesucht.

Nur Eine Abweichung meinte er, sich erlauben zu müssen. Die Urschrift, wie gewöhnlich englische Gedichte dieser Art und Ausdehnung, ist in reimlosen Jamben verfaßt. Das deutsche Ohr wird durch solche in langer Reihe, ohne Ruhepunkt fortlaufende Verse ermüdet. Es ist außerdem mehr als das brittische an den Reim gewöhnt. Darum ist in der Uebersetzung das Gedicht, je wie es der Inhalt gestattete, in freie Strophen getheilt, und deren Schluß durch den Reim bezeichnet worden.

Dieß Gedicht ist unter der Presse und erscheint gegen Michaelis in Friedr. Perthes Verlage.



